ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année Mai-Juin 1961 N° 365

LE MARIAGE DE LA SAGESSE ET DE LA MÉTHODE

Si nous pouvions être transportés, comme sur un tapis magique, dans un temple thibétain où les moines se sont rassemblés pour leur office quotidien, nous pourrions remarquer que chaque moine, pendant qu'il chante, exécute aussi certains gestes symboliques à l'aide de deux objets, notamment une cloche tenue de la main gauche et quelque chose ressemblant au tonnerre de Jupiter de la droite. Ces gestes reproduisent en l'actualisant le jeu conjugal de la Sagesse et de la Méthode que les deux objets rituels ainsi utilisés représentent respectivement. La cloche (*dilbu* en thibétain) tient la place de la Sagesse, tandis que la Méthode est représentée par le *dorje* (*vajra* en sanscrit) racine également présente dans le nom *Darjeeling*, qui signifie « la place du *Dorje* ».

Suivant le symbolisme traditionnel la Sagesse, la cloche, est femelle et la Méthode le *dorje*, est mâle. Les Lamas disent qu'il faut amener ces deux principes à jouer en les mêlant harmonieusement si on veut que la spiritualité mûrisse son fruit dans l'Illumination ; il ne faut jamais leur permettre de marcher à contrepas, sans quoi en résulterait un certain degré de dissonance spirituelle empêchant d'atteindre le but visé. Cette idée est exprimée couramment en disant que la Sagesse est l'œil et la Méthode les jambes, et que si l'un des deux vient à manquer, l'homme se trouvera impuissant. On connaît partout une parabole qui au Thibet, se raconte ainsi : deux

hommes résolurent d'atteindre la cité de Nirvâna, mais aucun ne pouvait guère avancer, car l'un était aveugle tandis que l'autre était boiteux. Finalement ils décidèrent d'unir leurs efforts, si bien que le boiteux grimpa sur le dos de l'aveugle et ils partirent ainsi ; l'homme qui voyait indiquant le chemin à celui dont les jambes robustes lui permettaient d'avancer, et ils arrivèrent ainsi en toute sûreté dans la ville.

L'insistance sur le principe directeur que Sagesse et Méthode doivent aller étroitement de compagnie et qu'on ne doit pas leur permettre de s'entredépasser signifie, entre autres choses, que les disciples entreprenant leur éducation avec un Maître spirituel ne sont pas encouragés à « picorer » dans le champ de la doctrine ni à donner leur attention et leurs efforts à autre chose qu'aux tâches strictement nécessaires. L'économie de l'instruction est une règle de la spiritualité thibétaine — le mot économie devant être entendu ici dans son sens primitif de « bonne tenue de maison », qui comprend à la fois approvisionnement et dépense. On doit être aussi avare d'activités inutiles que généreux de celles qui sont nécessaires ; ce qui signifie, en effet, un exact rationnement de pensées, de paroles, de lectures et d'autres choses semblables, aussi bien que d'occupations plus nettement corporelles. Quant à l'effort et ses rudes exigences, ils doivent être dirigés correctement, sans quoi eux aussi s'épuiseraient dans la dispersion ; de nouveau ici c'est la Méthode qui aidera à les canaliser, en enfermant l'effort dans des limites sagement déterminées, dans lesquelles même des facteurs corporels tels que la respiration, la posture, etc. peuvent jouer leur rôle. Quand un courant doit passer par un canal étroit, sa force augmente grâce à son rétrécissement même : c'est cette idée qui anime beaucoup des dispositions auxquelles ont recours les thibétains et d'autres contemplatifs, et qui, à première vue, peuvent sembler inexplicablement extérieures et élémentaires comme support d'une expérience destinée à prendre place dans le plus profond du cœur de l'homme. En fait cette sorte de discipline, bien qu'elle exige la persévérance et par conséquent nécessairement, la volonté, une fois acceptée, est capable, par compensation, de délivrer la volonté d'un très considérable fardeau en établissant un rythme dans l'effort : rien n'épuise davantage l'énergie que

les essais spasmodiques exigeant des efforts renouvelés de volonté pour les maintenir en état.

Aux yeux des Lamas, par conséquent, toute doctrine qui est communiquée sans l'accompagnement d'une méthode calculée pour atteindre l'être entier, et pas seulement le mental, présente des dangers qui augmentent dans la proportion où la doctrine elle-même va plus profondément. Seule la réalisation métaphysique peut éliminer tous ces dangers et ceci ne peut être garanti unilatéralement par quelque méthode humaine ; une grâce est toujours impliquée, qui n'est pas en elle-même une conséquence des méthodes appliquées. Pourtant sans une discipline spirituelle, il y a peu d'espoir que personne devienne conscient de ce qui lui est offert d'en haut ; autrement, tout ce qu'on aurait à faire serait de rester assis dans un état de complète passivité — un quiétisme abusif de l'âme. Une telle attitude, en dehors du fait qu'elle est une hérésie chrétienne, est à l'exact antipode du véritable état de repos contemplatif — les Yogins thibétains sont appelés *Naldjorpas* (= ayant acquis la tranquilité) ; cet état représente, en fait, le plus intense état d'activité offert à l'homme, celui dans lequel toutes ses puissances d'attention sont amenées à porter sur un seul point et à s'y maintenir, tout ce qui représente une dispersion ou une agitation tournées vers l'extérieur étant entièrement maîtrisé.

Tout ceci explique pourquoi les instructeurs thibétains, comme ceux des Indes ou d'ailleurs, sont tellement méfiants à l'égard de l'érudition et de la virtuosité de ratiocination d'où le besoin, sauf dans les cas exceptionnels, de décourager toute tendance à une gloutonnerie mentale et aussi la tendance à stimuler exagérément la faculté de penser ; la première tend à encourager une conception quantitative de la connaissance, la seconde à confiner la connaissance dans le champ des relativités, avec leurs combinaisons sans fin, à l'exclusion de toute compréhension des choses en elles-mêmes, dans leur Quiddité essentielle, compréhension qui est au delà des ressources du mental discursif comme tel. Lorsqu'on tente cela abusivement, le résultat ne peut être qu'une série d'abstractions qui ont faussé compagnie à leurs archétypes.

La connaissance, dans son vrai sens, le seul invariable-

ment donné par les Lamas thibétains, doit toujours être regardée comme « concrète », c'est-à-dire qu'elle implique toujours un équilibre du connaître et de l'être, Intellect et Existence, théorie ou vision et réalisation. C'est la première que concerne spécifiquement la Sagesse et la seconde la Méthode. Ici encore il doit être bien rappelé que la Sagesse, pour rester telle, demande la présence latente de la Méthode et vice-versa : le symbole taoïste du *yin-yang*, avec ses deux moitiés sombre et éclairée enclanchées, chacune montrant un point de l'autre teinte, donne une admirable illustration de cette dépendance mutuelle. La distinction de la Sagesse et de la Méthode, en dehors de son évidente commodité d'expression, correspond en fait à une réalité qui persiste, au moins à un certain degré, aussi longtemps que le monde des relativités (qui est aussi le monde des illusions) n'a pas été abandonné. Aussi longtemps qu'il y a encore un chemin à parcourir, chaque membre de la syzygie aura son rôle à jouer, bien qu'ils coopèrent de la manière la plus complète, et leur influence s'exercera pour ainsi dire parallèlement. Mais, de la même façon que des droites parallèles sont dites se rejoindre à l'infini — bien qu'employé dans ce sens ce dernier terme soit impropre — ainsi dans l'Illumination, but de toutes les voies spirituelles, la distinction de la Sagesse et de la Méthode disparaît, ceci étant la consommation finale de leur mariage et son issue, les deux ne faisant plus qu'un.

* * *

Revenons maintenant un instant à la considération des deux objets mentionnés précédemment comme symbolisant les partenaires du thème que nous avons choisi, la cloche et le *dorje*. La cloche, qui porte toujours les mêmes ornements symboliques et qui a été fondue dans un métal spécial donnant un son pur et retentissant, est, nous l'avons dit, regardé comme le principe femelle. Le manche est couronné de la tête de la déesse *Prajnâ-Paramitâ* ou Sagesse transcendante, identifiée ici à *Tara*, la mère des Bodhisattvas ou des êtres définitivement engagés dans la voie de l'Illumination. Quant au *dorje* son symbolisme est multiple : premièrement c'est un symbole axial impliquant la stabilité et signifiant aussi

le fil de l'Illumination passant par le centre de chaque être et de chaque monde et surtout de l'Homme, qui est par définition un être central et axial ; de là les références fréquentes, dans les Ecritures boudhistes, à « la naissance humaine difficile à obtenir », en y ajoutant l'injonction que cette rare occasion ne doit pas être gaspillée mais tirée à profit pendant que les conditions sont favorables.

L'axe lui-même est flanqué de quatre (parfois subdivisés plus loin en huit) phalanges, avec un resserrement qui permet à la main de saisir le *dorje* par le milieu. Ces phalanges correspondent aux quatre directions de l'espace qui entre elles renferment l'Univers. Un symbolisme exactement semblable est attaché à la croix à trois dimensions dont le *dorje* n'est qu'une variante : les chrétiens devraient toujours se rappeler ce sens métaphysique attaché à l'emblème central de leur tradition (le Symbolisme de la Croix de René Guénon reste, sous ce rapport, un document de première importance pour les Chrétiens comme pour les non-Chrétiens) ; car la croix, « mesurant » ainsi les mondes, affirme déjà à l'avance la vérité que Celui qui fut élevé sur elle est Celui qui sera à la fois Juge — mesurer une chose c'est la juger — et Sauveur.

D'un autre point de vue, l'axe central correspond à la Voie spirituelle. C'est son aspect cosmique, dont la contre-partie dans le microcosme humain est l'Intellect ou véritable Intelligence, l'organe avec lequel il est possible de contempler les mystères divins dont chaque station sur la ligne de vision marque un degré de compréhension. Cette faculté transcendante est habituellement indiquée, dans les images indiennes et thibétaines, par l'œil frontal ou troisième œil. Chez la plupart des êtres, cet œil est comme endormi, ou plutôt c'est l'être lui-même qui prend son aveuglement comme une donnée, jusqu'à ce qu'un jour, par l'« ouverture du troisième œil », il devienne conscient qu'il a toujours vu mais qu'il ne l'avait pas remarqué en fait ! Le troisième œil n'a pas d'autre signification que cela ; il n'a aucun rapport, comme, certains voudraient nous le faire croire, avec l'acquisition de pouvoirs psychiques extraordinaires — en vérité, toute victime d'une telle recherche, comme les Lamas ne cessent de le rappeler, créera un fatal obstacle à l'ouverture de l'œil intellectuel. Il ne serait pas nécessaire de mentionner ceci si le

Thibet n'était depuis longtemps le terrain de chasse favori de ceux dont le but est d'expliquer — je devrais dire de vider de leur explication — les symboles traditionnels et les mythes en termes purement psychologiques ; car, inutile de le dire, tout ce qui appartient au mode psychologique fait partie du monde « physique », dans le sens aristotélicien, et par conséquent tombe sous le reproche de n'être qu'un agrégat impermanent et condamné à la vieillesse et à une éventuelle décomposition — j'ai utilisé ici des termes boudhistes — ce qui signifie, en effet, qu'il est dépourvu de tout caractère transcendant ou de permanence essentielle — ici encore j'ai traduit l'expression boudhiste d'une vérité qui, dans d'autres traditions, prendra nécessairement une forme différente, en rapport avec l'« économie » caractéristique de la tradition en question, par laquelle sont déterminés ses différents modes d'expression.

* * *

Nous devons maintenant faire une brève digression pour nous occuper de certaines accusations qui ont été faites plus d'une fois contre la pratique d'une « méthode spirituelle » entendue comme en Inde et au Thibet et également chez les Soufis : en effet, nous avons rencontré récemment des rapports sur ce sujet, fantastiquement inexacts quant aux faits dans un livre qui, par ailleurs, était admirablement scientifique, et dans sa documentation et dans son commentaire. Quand tel est le cas, il est impossible de trouver une excuse telle qu'on pourrait en accepter pour les déclarations plus ou moins ignorantes d'une personne simple. En permettant à la passion de l'aveugler sur des faits facilement vérifiables, un homme de science déclaré offense son propre code ; s'il est en même temps un croyant pratiquant, il fait grand tort à la cause de la religion.

Lesdites accusations reviennent notamment à ceci que, dans les traditions orientales, la Méthode, la technique spirituelle, est regardée comme opérant d'une manière quasi-mécanique comme si des postures, des exercices respiratoires, la répétition de formules et ainsi de suite, comme cause efficiente, donnaient la garantie de produire un résultat donné

dans la sphère de l'esprit, laissant de côté la grâce ; et deuxièmement, que dans ces mêmes traditions, les perfections morales sont plus ou moins négligées comme ne relevant pas de la connaissance. On peut déjà commencer par traiter de mensonges les précédentes propositions qui contredisent tous les faits connus ; comme cela est prouvé par un grand nombre de textes sacrés et de livres d'instruction pour les aspirants, dans maintes langues, aussi bien que par le témoignage personnel de Maîtres spirituels actuellement vivants et de leurs disciples. Il est intéressant de rappeler un scandale analogue qui a eu lieu dans le monde chrétien au quatorzième siècle, quand Varlaam le Calabrien attaqua les Hésychastes du Mont Athos et leurs exercices de *yoga*. Leur défense par Saint Grégoire Palamas peut servir de précédent dans tout les cas analogues.

Ce que nous avons dit précédemment de la fonction de la Méthode devrait suffire à répondre à la première accusation, au moins en partie. Elle ne peut pas d'elle-même forcer la connaissance, mais elle peut aider à créer des conditions favorables pour son acquisition. Son action est double : positive, elle procurera des supports adéquats pour la méditation (et pour la prière, là où ce terme s'applique) ; négative, elle s'efforce de différentes façons d'empêcher les mouvements du corps et du mental qui pourraient distraire le courant d'attention en le détournant vers des canaux latéraux ou en l'enmêlant dans des remous. Par définition, la méthode ne s'applique qu'au monde, à l'environnement, à la voie, non au but lui-même. Si cependant on suit fidèlement ses prescriptions, c'est seulement un très petit abus de langage de promettre un résultat et même de décrire ce résultat comme fruit de la méthode ; que cette expression soit quelque peu inexacte est prouvé, si ce n'est par autre chose, par l'évidente disproportion entre les moyens mis en branle et le résultat lui-même.

Le même argument s'applique à la prière : quand il est dit que, si l'homme prie sincèrement et avec une attention concentrée, Dieu l'entendra certainement, doit-on être accusé de préjuger des décisions de Dieu ? La présomption de base est la même dans les deux cas, notamment que si les voiles qui existent sont retirés la Lumière qui brille toujours, sera

présentement là pour éclairer l'Intellect, dont la nature est de servir de transmetteur ; si la prière est faite avec un amour de tout le cœur, alors la grâce préexistante ne se retirera pas. Rien n'est plus paradoxal que l'idée de prière, puisqu'elle semble faire de l'homme le sujet et de Dieu l'objet. Il est dans la véritable nature des choses que le cosmos qui est miroir aussi bien qu'illusion, renverse alors l'image. L'illumination est la restauration du véritable rapport.

Il est plus encore facile de répondre à la seconde accusation : les traditions orientales ne le cèdent en rien aux autres quant à l'attention qu'elles portent aux vertus et à leur exercice, charité, humilité, pureté, et ainsi de suite. Des différences d'accent existent, mais en principe toutes les traditions sont d'accord sur le fonds. En fait la culture des vertus est un *sine qua non* de la méthode, au point que cela est souvent pris comme entendu et par conséquent à peine mentionné ! Néanmoins, un grand nombre d'allusions, souvent développées très longuement et en détails, se trouvent dans les livres traditionnels : il suffit de mentionner l'affirmation fréquente que toute sorte d'indulgence sexuelle rend nulles les méthodes de concentration — et ce n'est là qu'un exemple, mais ceci pourrait être multiplié en ce qui concerne la compassion et toutes les autres vertus. A chaque tournant on répète que l'*ego* est l'ennemi principal à maîtriser ; maîtriser l'*ego* ne va pas sans effort moral, chacun le sait. Attribuer des absurdités à des gens reconnus par ailleurs comme intelligents est vraiment moins qu'ingénieux.

Si toutes les religions sont semblables dans l'importance qu'elles donnent aux vertus en relation avec les buts spirituels, elles diffèrent de quelque façon dans le caractère qu'elles attribuent à chaque vertu : par exemple la compassion bouddhiste et la charité chrétienne, bien qu'elles s'identifient dans une très large mesure ne sont pas tout à fait semblables en ce qui regarde leur attitude intellectuelle comme leur pratique ; la « saveur » est différente. Dans l'éthique chrétienne, l'accent est constamment mis sur la volonté et son exercice droit ou erroné ; d'où une sorte d' « obsession » par rapport au péché. Le péché est un fait humain ; les boudhistes ne diminuent pas son importance, loin de là, mais avec eux, comme aussi avec les hindous, il y a toujours une certaine

suggestion de maladresse dans le péché ce qui s'accorde bien avec la perspective de la gnose, *jnana*, tandis que la perspective de l'amour voit avant tout dans le péché une trahison de l'Amant divin par sa contrepartie humaine, au préjudice de l'espoir de leur éventuelle union.

Ce serait sans doute aller un peu loin que de suggérer, par exemple, que la charité est aussi une espèce d'habileté, qui peut être exercée d'une manière convenable ou pas, conception qui la relie automatiquement à la méthode. Une telle suggestion, cependant, n'étonnerait pas un thibétain puisque, pour lui, la spiritualité comporte toujours un élément d'art : de là également son éloignement des extrêmes de l'exagération morale dans lesquels d'autres glissent si facilement. Après tout, est-il si déraisonnable d'arguer que le manque de charité, dans la mesure où il exacerbe la tendance egocentrique, est une forme d'incompétence, opposé qu'il est à la véritable destinée de l'homme ? Il n'y a rien dans cette attitude qui soit de nature à porter préjudice au résultat final, bien qu'assez peu, dans la pratique, aillent jusqu'à réduire leurs problèmes moraux à une question d'habileté. Tout ce que nous avons désiré montrer, en nous étendant quelque peu sur cet exemple, est qu'une vertu peut être traitée comme un élément de la Méthode sans perdre en rien son caractère intrinsèque : c'est entièrement une question de perspective et, comme cela a été dit ailleurs, d' « économie » spirituelle.

Les Thibétains en général ne sont pas très « conscients du péché », si l'on peut dire, bien qu'ils ne soient certainement pas indifférents à la question : il y a en vérité un aspect sous lequel ils pourraient proclamer, avec une apparence de plausibilité, qu'ils vont plus loin que leurs confrères chrétiens, comme je l'illustrerai par ma propre expérience. J'avais souvent noté en leur parlant le fait que, lorsqu'on mentionnait une violation morale quelconque, ils la décrivaient invariablement comme « un très grand péché », que l'on parlât d'un meurtre ou de quelque très petit acte irrespectueux ou autre. Cette habitude me désorientait, si bien que je dis un jour à un ami : « Si ce que vous venez de mentionner est un grand péché, qu'est-ce que vous décrivez comme en étant un petit ? » Je pensais alors à la définition catholique des péchés mortels et véniels, comme s'appliquant à ce cas.

« Il est téméraire d'étiqueter ainsi un péché », répondit mon ami, « car personne ne connaît les causes qui ont rendu ce péché possible pas plus que ses conséquences éventuelles. En l'absence d'une telle connaissance, comment peut-on présumer l'étiquette petit ? Il vaut mieux se tenir du bon côté ».

Il y a une bonne histoire classique au Thibet, qui prétend appuyer justement sur ce point : la voici. Un homme, par quelque inadvertance, était tombé dans les griffes d'un démon qui le menaçait d'une horrible punition à moins qu'il ne consentît à commettre au moins un péché ; la seule concession qu'il eût admise en réponse au plaidoyer de l'homme était de lui permettre un choix entre trois péchés possibles : ôter la vie (en tuant une chèvre), avoir des rapports sexuels illicites avec une femme, ou s'enivrer. Le pauvre homme hésita longtemps avant d'arriver à une décision, car il était d'une famille vivant dans le bien et les trois péchés lui répugnaient également. Enfin, il se dit à lui-même : « ôter la vie est impensable ! Quant à approcher cette femme, comment pourrais-je jamais affronter la honte ! Je hais l'idée de m'enivrer, mais après tout beaucoup de gens décents boivent un peu trop, c'est clairement ce qu'il y a à choisir comme étant le moindre mal ; c'est seulement de sens commun ! ». Ainsi il prit de la main du démon la coupe d'eau de vie d'orge fortement brassé et la but, bien qu'avec dégoût. Aussitôt qu'il eut bu l'eau de vie, l'homme commença à se sentir gai ; quelques minutes plus tard, il viola la femme après quoi, saisissant un couteau, il égorgea la chèvre afin de préparer pour tous deux un bon dîner, « Comment peut-on » dit mon ami, « oser faire une distinction entre un petit péché et un grand? »

(A suivre)

Marco PALLIS.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

I

Om ! ô *dêvas*, puissions-nous, avec nos oreilles, entendre ce qui est bénéfique ; objets de nos actes d'adoration, puissions-nous, avec nos yeux, voir ce qui est bénéfique ; puissions-nous jouir (longtemps) de la vie dispensée par vous, célébrant vos louanges avec des membres et des corps vigoureux ! *Om* ! *shântih, shântih, shântih* (paix) !

1. *Om* ! Sukesha Bhâradvâja, Shaibya Satyakâma, Sauryâyanî Gârgya, Kausalya Ashvalâyana, Bhârgava Vaidarbhi et Kabandhî Kâtyâyana étaient voués à Brahma, adonnés à Brahma. Désireux de connaître le Suprême Brahma et s'étant munis (comme présent) de bois *samit* (pour le feu sacrificiel), ils se rendirent auprès du vénérable Pippalâda, avec la pensée : celui-là nous dira tout.

Sh. — Le présent *brâhmana* (traité explicatif du Vêda) est commencé en vue d'élucider en détail la signification des *mantras* ou formules sacrées. Le récit d'un *rishi* qui répond à des questions (*prashna*) est une louange (indirecte) de la connaissance. On y loue celle-ci en spécifiant qu'elle ne peut être acquise que par des chercheurs qui ont observé la chasteté ou condition d'étudiant brahmanique (*brahmacharya*) et la maîtrise des sens en restant pendant un an auprès d'un Sage et ne peut être transmise que par des maîtres compétents, omniscients, tels que Pippalâda (1). En résumé, elle ne peut être donnée ou reçue par n'importe qui. L'abstinence et autres moyens de réalisation

1. Pippalâda signifie étymologiquement « celui qui mange (*âda*) (les fruits) du figuier sacré (*pippala*). Ce *rishi* ou voyant est considéré comme le fondateur d'une école de l'Atharva-Vêda, auquel se rattache cette Upanishad.

spirituelle (*sâdhanâ*) sont indiqués en vue de leur observance. Sukêshas est le fils de Bharadvâja ; Satyakâma est le fils de Shibi ; Sauryâyanî est le fils de Sûrya, avec allongement de l'î final pour une raison de prosodie. Gârgya appartient à la famille Gârga et s'appelle Kausalya. Ashvalâyana est le fils d'Ashvala. Bhârgava indique la famille de Bhrigu. Vaidarbhi signifie originaire du pays Vidarbha. Kâtyâyana est fils de Katya, le suffixe spécifiant que son grand-père est encore en vie. Voués à Brahma, attachés à la contemplation du Brahma non suprême, ils étaient désireux d'accéder au Suprême Brahma. Que faut-il entendre par ces mots ? Ce qui est éternel et doit être connu (pour réaliser le but de l'existence). Dans leur effort pour parvenir selon leur désir à cette fin et tenant en mains du combustible pour le feu sacré, ils se rendirent auprès du vénérable maître Pippalâda en pensant : celui-là nous dira tout.

2. Le *rishi* leur dit : Consacrez encore une année à la maîtrise des sens, à l'abstinence et à la foi. Vous poserez (ensuite) des questions à votre guise. Je vous dirai tout (ce que vous demandez), si je le sais.

Sh. — A ceux qui s'étaient ainsi approchés, le *rishi* déclara : Bien que vous soyez des ascètes ayant (déjà) pratiqué la maîtrise des sens, demeurez ici encore un an, pour affermir votre abstinence et votre foi, attentifs envers le *guru*, sans autre préoccupation que celle de lui obéir parfaitement. Après quoi, selon votre désir, sans rien omettre de ce que vous voulez savoir, formulez vos questions. Si je connais ce que vous demandez, je vous le dirai sans réserve. Le si conditionnel indique l'absence d'infatuation et non quelque doute concernant la connaissance comme en témoigne la solution des questions.

3. Alors, Kabandhî Kâtyâyana, s'étant approché, demanda : Vénérable, d'où naissent ces créatures ?

Sh. — Alors, au bout d'un an, Kabandhî Kâtyâyana, s'étant approché (du maître), demanda : Vénérable, d'où viennent ces créatures, les brâhmanes et les autres ? Cette question revient à demander quel est le résultat qu'on obtient et en quoi consiste la voie que l'on suit par la connaissance inférieure et l'action (c'est-à-dire les rites et les actes méritoires) (1).

1. Dans sa glose au commentaire de Shankara, Ânandagiri rencontre l'objection que cette question et sa réponse « créationiste » ne concernent aucunement le Suprême Brahma dont l'interrogateur désire obtenir la con-

4. Le Sage lui dit : Désireux d'engendrer, Prajâpati, le maître des créatures, médita avec ardeur. Méditant avec ardeur, il produisit un couple : *rayi* et *prâna*, pensant : ces deux produiront de multiples créatures.

Sh. — Pour dissiper son incertitude, le *rishi* répondit à celui qui l'interrogeait : Désireux d'engendrer de lui-même des créatures, Prajâpati, en tant qu'*âtman* de tout (ce qui vit) pensa : je produirai l'univers. Accomplissant selon ce qui a été dit (le résultat de la connaissance et des actes), devenant ce qui a été amené à l'existence (par son germe semé dans un cycle précédent), étant (ainsi) Hiranyagarbha ou Embryon d'or à l'origine d'un cycle (nouveau), père de tous les êtres créés mobiles et immobiles, il contempla le Savoir élaboré dans une naissance antérieure (au cycle actuel) et dont l'objet est éclairé par la Parole révélée. Méditant ainsi avec ardeur, réalisant en pensée la sainte connaissance, il produisit un couple : d'une part, *rayi*, *soma*, la nourriture, et, d'autre part, *prâna*, *agni*, le mangeur. Il pensa : *agni* (le feu) et *soma* (la boisson divine), le mangeur et la nourriture, produiront pour moi des créatures multiples et variées. Pensant ainsi, il conçut, à partir de l'œuf primordial, Sûrya et Chandra, le Soleil et la Lune (1).

5. Le Soleil (*âditya*), en vérité, est *prâna*. La Lune (*chandramas*) est *rayi*. Tout ceci, (l'univers constitué par) le corporel et l'incorporel, est *rayi*. Par conséquent, tout corps est *rayi*.

naissance. Question et réponse relèvent, en effet, de la connaissance inférieure (*aparavidyâ*) et ce n'est que par un détour, après des explications d'ordre cosmologique, que la notion du Suprême Brahma finira par être explicitée. Ânandagiri justifie cette démarche en disant que la qualification pour connaître le Suprême Brahma dépend du renoncement au *Brahma-loka* sous l'un et l'autre de ses deux aspects : le monde de la Lune (*Chandra-loka*), qui résulte des seuls rites et qui correspond à la voie des ancêtres (*pitri-yâna*) ou du sud (*dakshina*), et le *Brahma-loka* proprement dit, résultat de la connaissance inférieure et des rites, correspondant à la voie des dieux (*dêva yâna*) ou du nord (*uttara*). C'est afin de justifier le renoncement à ces deux résultats que sont données les explications qui tiennent la plus grande place dans cette Upanishad et qui rentrent dans la sphère du Brahma non Suprême ou *Kârana-Brahma*, Brahma envisagé comme cause du monde.

1. La racine de *prâna* est la même que celle d'*âtman*, *an*, respirer, et celle de *rayi* est *ri*, couler. Shankarânanda (XIV[e] siècle) définit « *rayi* comme étant la Lune, la nourriture de tous les êtres, constituée principalement par l'eau, tandis que *prâna* est le Soleil, le mangeur, constitué principalement par *agni*, le feu ». Dans cette acception fondamentale, l'un et l'autre termes sont intraduisibles, correspondant aux deux aspects essentiels et corrélatifs de la vie, *prâna* étant ce qui assimile et *rayi* ce qui est assimilé.

Sh. — Le Soleil, en vérité, est *prâna*, mangeur, *agni*. La Lune, en vérité, est *rayi*, nourriture, *soma*. L'un et l'autre ne font qu'un, mangeur et nourriture, car Prajâpati est un et couple. La distinction dépend d'une prédominance de qualité (secondaire). Comment ? *Rayi* ou nourriture est cet univers tout entier, car la forme grossière ou corporelle et la forme subtile ou incorporelle, nourriture et mangeur, sont (l'un et l'autre) *rayi*. C'est en tant que différente de l'incorporel que la forme corporelle est (exclusivement) *rayi*, étant mangée par l'incorporel. De même, bien qu'étant incorporel, le *prâna*, le mangeur, est véritablement tout ce qui est mangé (1). Comment ? Voici pourquoi :

6. Le Soleil se levant envahit l'orient et ainsi il plonge dans ses rayons les *prânas* de l'orient. Quand il éclaire le sud, l'ouest, le nord, le nadir, le zénith, les régions intermédiaires, il plonge dans ses rayons tous les *prânas*.

Sh. — Le Soleil, à son lever, devenant visible pour les êtres en vie (*prâninâm*), s'empare avec sa lumière de l'orient. En embrassant ainsi tous les êtres vivants de l'orient, en les intégrant dans les rayons qui réverbèrent sa nature, en les reliant à lui, ils les absorbe et les rend identiques à lui-même. Semblablement, quand il s'étend au sud, à l'ouest, au nord, en haut, en bas, dans les régions intermédiaires, aux points cardinaux et dans leurs subdivisions, il plonge dans ses rayons tous les êtres qui s'y trouvent et avec sa lumière il s'empare de tout.

7. Totalité des êtres vivants, forme universelle, *prâna* (de tout ce qui vit), *agni* (de tout ce qui respire), tel il se lève (chaque matin). C'est ce que dit le Vêda :

Sh. — Il est cela, mangeur, *prâna*, totalité des êtres (*vaishvânara*), *âtman* de tout, forme universelle, *âtman* de l'univers. Souffle (du monde), feu (omniprésent), ce mangeur se lève chaque matin, faisant sien tout l'espace. C'est ce que dit aussi le Vêda :

8. Forme universelle, omniscient, station suprême, lumière unique, et ardente, avec mille rayons, avec cent formes, vie des créatures, (tel) se lève Sûrya, le Soleil.

1. Ce qui est mangé, cela aussi est *prâna*, de sorte que le mangeur, *prâna*, est tout, étant formé de tout (ce qui est *rayi*). Ânandagiri.

Sh. — Possédant toutes formes, brillant, omniscient, station suprême, réceptable de tout ce qui vit, lumière unique, comme s'il était l'œil de toutes les créatures, sans pareil, dispensant sa chaleur (partout), les Sages (*sûraya*), ceux qui sont versés en Brahma, reconnaissent en Sûrya leur propre *âtman*. Comment est-il celui qu'ils connaissent ? Il a d'innombrables rayons, d'innombrables formes, il existe réparti dans tout ce qui vit, il est la vie de toutes les créatures, (tel) se lève Sûrya.

Ce qui, d'une part, est Lune, corps, nourriture, et, d'autre part, sans corps, *prâna*, mangeur, Soleil, comment cette unité, ce couple, cette totalité produiront des créatures ? Ecoutez.

9. L'année est Prajâpati. De ceci, il y a deux voies, celle du sud et celle du nord. Ceux qui s'en tiennent à l'action méritoire et au sacrifice, à ce qui se fait, obtiennent (uniquement) le monde de la Lune. De là ils reviennent. C'est pourquoi les *rishis* désireux d'une progéniture s'acheminent par la voie du sud. En vérité, la voie des ancêtres est (uniquement) nourriture.

Sh. — Cette unité, ce couple est le temps, l'année, Prajâpati, car l'année s'accomplit par couple, Soleil et Lune, quinzaines, jour et nuit, ce qui n'est autre que le couple formé par *rayi* et *prâna*. Comment ? De l'année, de Prajâpati, il y a deux voies, celle du sud et celle du nord. Ce sont les deux voies bien connues, chacune de six mois, celle du sud et celle du nord, par lesquelles s'avance le Soleil, au nord et au sud, octroyant les mondes (*loka*) à ceux qui limitent leurs efforts à l'action (rituélique) et à ceux qui combinent la connaissance avec les rites. Ceux qui s'attachent à ce qui se fait, à l'action méritoire et au sacrifice, et non à ce qui ne se fait pas, à ce qui est éternel, ceux-là obtiennent le monde de la Lune, *rayi*, la nourriture, fragment du couple qui constitue Prajâpati. Ce monde de la Lune étant de la nature de ce qui se fait, après l'épuisement de cette formation, ils reviennent dans ce monde-ci ou dans un autre encore plus bas, selon ce qui est dit. Parce qu'ils édifient, comme effet de leurs actions méritoires et de leurs sacrifices, le monde de la Lune, Prajâpati en tant que nourriture, les *rishis* qui envisagent (comme but) le paradis, les maîtres de maison accèdent à ce qu'ils ont fait (*svakritam*), à la voie du sud, la voie des ancêtres, le monde de la Lune. C'est *rayi*, la nourriture (et rien d'autre), le monde

de la Lune, qui est désigné (dans ce verset) par « voie des ancêtres » (1).

10. Par la voie du nord, en cherchant l'*Âtmâ* par l'ascèse, l'abstinence, la foi et la connaissance, on parvient au Soleil. Celui-ci est le réceptable (ultime) des créatures, l'immortalité (définitive), le lieu où il n'y a de peur aucune, la voie supérieure. De là on ne revient pas. Ce monde-là est un obstacle. La stance suivante le décrit en ces termes :

Sh. — Par la voie du nord on atteint le Soleil, fragment (supérieur) de Prajâpati, le *prâna*, le mangeur. Comment ? Par la maîtrise des sens, précisément par l'abstinence, par la foi et par la connaissance ayant pour objet l'*âtman* en tant que Prajâpati, en cherchant l'*âtman* du monde, lequel est *prâna*, lequel est Sûrya sur qui le monde repose, en le réalisant avec la pensée « je suis (le *prâna* de toute chose) », on parvient au monde d'Âditya. Celui-ci est le réceptable commun, le refuge (suprême) de toutes les créatures, impérissable, exempt de la peur, celle de la croissance et de la décroissance qui sont propres au monde de la Lune. C'est le but ultime de ceux qui combinent la connaissance avec les rites. Ils n'en reviennent pas (jusqu'à la consommation du cycle ou Jour de Brahma) comme reviennent (de la Lune) les pratiquants des (seuls) rites. Ce monde (du *Brahma-loka*) est un obstacle pour les ignorants car, arrêtés par Âditya, ils n'accomplissent pas l'année dont le Soleil est l'*âtman*, ils n'atteignent pas le *prâna*. L'année dont l'*âtman* est le temps est un obstacle que ne franchissent pas les ignorants. De ce monde il est dit ce qui suit :

11. Certains disent que le Père, ayant cinq pieds, avec douze formes, se tient dans la partie supérieure du ciel, d'où il répand les eaux. D'autres disent que le monde est en lui, qu'il contemple (toutes choses) (en se mouvant) avec sept roues et six rayons.

Sh. — Les cinq saisons sont comparables à cinq pieds avec lesquels se meut le Soleil en tant qu'année. Cette comparaison

1. On remarquera que cette explication de Shankara exclut toute identification du *Chandra-loka* avec l'astre des nuits visible dans l'espace. A propos du désir d'une progéniture, il importe de ne pas perdre de vue qu'il s'agit plus particulièrement d'une descendance qui accomplit les rites en faveur des ascendants défunts.

réunit les saisons *hêmanta* et *shishira*. Il est appelé Père parce que créateur de toutes choses, et les douze formes sont les douze mois. Il est au delà de l'atmosphère, dans le troisième ciel. Ceux qui connaissent le Temps disent qu'il détient les eaux (fertilisantes). D'autres connaisseurs du Temps disent qu'il voit tout. Ses sept roues sont alors les chevaux attelés à la roue du Temps et les six rayons les six saisons. Le monde est fixé en lui comme les rayons à l'axe d'une roue. L'année, dont l'*âtman* est le Temps, qui est Prajâpati constitué par le Soleil et la Lune, est la cause de cet univers.

12. Le mois, en vérité, est Prajâpati. Sa quinzaine obscure est *rayi* et sa quinzaine claire est *prâna*. C'est pourquoi les *rishis* font le sacrifice dans la quinzaine claire. Les autres dans l'autre.

Sh. — Celui en qui cet univers est établi, Prajâpati, en tant qu'année, s'accomplit en entier dans sa partie qui est le mois. Le mois, en vérité, Prajâpati tel qu'il vient d'être décrit, a (lui aussi) pour *âtman* ou essence un couple. De Prajâpati en tant que mois, une partie, la quinzaine obscure, est *rayi*, nourriture, la Lune. L'autre partie, la quinzaine claire, est *prâna*, le Soleil primordial (*âditya*), le mangeur, *agni*. Parce qu'ils perçoivent toute chose comme *prâna*, qui est l'essence de la quinzaine claire, les *rishis* qui voient *prâna* (en toute chose), même en faisant le sacrifice dans la quinzaine obscure, le font, en réalité, dans la quinzaine claire, dès lors qu'ils ne voient pas la quinzaine obscure comme indépendante de *prâna*. En revanche, les autres, ceux qui ne voient pas le *prâna* (en toute chose), ceux-là ne voient que la partie essentiellement obscure et ils la voient comme telle, comme absence de vision. Même quand ils sacrifient dans la quinzaine claire (par suite de leur aveuglement) c'est « dans l'autre » quinzaine, l'obscure, que « les autres » sacrifient.

13. Le jour et la nuit est, en vérité, Prajâpati. De ceci le jour est *prâna* et la nuit est *rayi*. Ceux qui s'unissent pendant le jour dissipent le *prâna*. Chastes sont, en fait, ceux qui s'unissent pendant la nuit.

Sh. — Le maître des créatures s'accomplit (en entier) dans sa partie qu'est le jour et la nuit. De ceci (de cette unité), semblablement, le jour est *prâna*, le mangeur, le feu, et la nuit est *rayi*, nourriture. Ils dissipent, rejettent, épuisent le *prâna*,

l'essence du jour, ils l'éloignent en le séparant d'eux-mêmes. Qui ? Les sots qui, pendant le jour, s'unissent pour le plaisir à leur épouse. Ceci, par conséquent, est à interpréter comme une prohibition, et ce qui est dit ensuite à propos du moment favorable, exprimé sous forme de louange, est à interpréter comme une prescription formulée incidemment. Mais l'essentiel (comme sens du verset et comme réponse à la question initiale) est que Prajâpati que constituent le jour et la nuit se trouve comme essence de la nourriture dans la graine de blé, de riz, etc.

14. La nourriture, en vérité, est Prajâpati. De cela provient le sperme, de celui-ci naissent les créatures.

Sh. — Se modifiant ainsi graduellement, la nourriture est le maître des êtres produits. Comment ? D'elle provient, en vérité, le sperme, la semence virile, la cause des créatures ; de cette semence, déposée dans la femme, naissent les êtres qui viennent au monde, les hommes et les autres. Ceci résout la question posée au début. La réponse est donc : ces créatures naissent d'un couple qui, à l'origine est la Lune et le Soleil, pour aboutir à celui du jour et de la nuit, et au moyen de la nourriture, du sang et du sperme.

15. Ainsi, ceux qui suivent le vœu de Prajâpati produisent un couple. Le monde de Brahma appartient à ceux qui pratiquent l'ascèse, qui observent le *brahma-charya* ou conduite brahmanique et en qui réside la vérité.

Sh. — Les choses étant ainsi, les maîtres de maison — les particules *ha vai* soulignent un fait bien connu —, les maîtres de maison, disons-nous, qui obéissent au vœu de Prajâpati, qui approchent leur femme au moment propice, obtiennent dans ce monde-ci, comme fruit de leur (pieux) comportement, la procréation d'un couple, garçon et fille. Le fruit invisible obtenu par ceux qui font des actes méritoires, tels que des dons, et des sacrifices, est le *Brahma-loka*, exactement le monde de la Lune, propre à la voie des ancêtres, résultat de la conduite brahmanique consistant en ascèse, ablutions et autres rites. Ils sont chastes en dehors des moments favorables et la vérité, c'est-à-dire l'absence de mensonge, est en eux sans défaillance.

16. A ceux-là appartient le pur *Brahma-loka* et non à ceux en qui résident la duplicité, le mensonge et la dissimulation.

Telle est la première question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Vêda.

Sh. — Quels sont ceux qui accèdent au pur (et véritable) monde de Brahma, indiqué par le Soleil, la voie du nord, l'essence de *prâna*, et non au *Brahma-loka* impur, le monde de la Lune, sujet à la croissance et à la corruption ? Ceux en qui ne résident pas de duplicité, comme c'est le cas des maîtres de maison que le commerce du monde, avec ses obligations, ses plaisirs et conflits incessants, oblige nécessairement à mentir, à se montrer autrement qu'ils ne sont. A ceux qui (ainsi) sont (dûment) qualifiés, les étudiants en Brahma, les anachorètes et mendiants, en qui, par manque de motif, il n'y a pas de tromperie, appartient le pur (et véritable) *Brahma-loka* selon les moyens (appropriés) de sa réalisation. C'est la voie de ceux qui combinent la connaissance avec les rites. Le monde de Brahma tel qu'il est décrit plus haut et indiqué par la Lune est le lot de ceux qui se limitent aux (seuls) rites.

Telle est la première question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda, instructeur des ascètes errants Paramahansa.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par RENÉ ALLAR.

SUR LES TRACES DE MÂYÂ

Mâyâ n'est pas seulement l' « illusion universelle », elle est aussi le « jeu divin ». Elle est la grande théophanie, le « dévoilement » de Dieu (1) « en Lui-même et par Lui-même », comme diraient les Soufis (2). *Mâyâ* est comme un tissu magique dont la chaîne voile et dont la trame dévoile ; intermédiaire quasi insaisissable entre le fini et l'Infini — à notre point de vue de créatures tout au moins (3) — elle a toute la chatoyante anbiguïté qui convient à sa nature mi-cosmique, mi-divine.

La doctrine des Védantins est incontestablement la métaphysique par excellence ; elle transmet toutes les vérités essentielles, mais il se peut que celle des Soufis soit plus explicite sur un point, à savoir le « pourquoi » ou le « comment » de la projection du « jeu divin ». Les Hindous déclarent volontiers que *Mâyâ* est inexplicable ; les Musulmans, eux, insistent au contraire sur le « motif divin » de la création, c'est-à-dire que « J'étais un trésor caché, J'ai voulu être connu (4) et J'ai créé le monde » (5) : le monde est une « dimension » de l'infinitude de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi. En d'autres termes : si *Allâh* n'avait pas, parmi d'autres qualités, celle d' « extériorité » (*Ezh-Zhâhir*), Il ne serait pas Dieu ;

1. Dans les trois monothéismes sémitiques, le nom « Dieu » englobe nécessairement tout ce qui est propre au Principe, sans restriction aucune, bien que les exotérismes n'envisagent de toute évidence que l'aspect ontologique.
2. Il y a diverses expressions de ce genre. Selon le *Risâlat el-Ahadiyah*, « Il a mandé son ipséité par Lui-même de Lui-même vers Lui-même... »
3. Car en réalité, rien n'est en dehors de l'Infini.
4. Ou « J'ai voulu connaître », c'est-à-dire en mode distinctif et dans la relativité.
5. *Hadîth qudsi*.

ou encore : Lui seul a la capacité d'introduire la réalité dans le néant (1). Il est vrai que les qualités divines opposées — telles que l' « extériorité » et l '« intériorité », la « justice » et la « miséricorde », le « pardon » et la « vengeance » (2) — sont elles-mêmes déjà du domaine de *Mâyâ*, sans quoi il n'y aurait pas opposition, mais elles n'en expriment pas moins chacune un mystère de l'Essence ou du suprême Soi ; car tous les aspects divins, tant extrinsèques qu'intrinsèques, sont solidaires en vertu de l'unité de l'Essence.

Si le monde est nécessaire en vertu d'un mystère de l'infinitude divine — et il ne faut confondre, ni la perfection de nécessité avec de la contrainte, ni la perfection de liberté avec de l'arbitraire — l'Etre créateur est nécessaire avant le monde, et à plus forte raison : ce que le monde est à l'Etre, celui-ci l'est — *mutatis mutandis* — au suprême Non-Etre. *Mâyâ* n'englobe pas que la seule manifestation, elle s'affirme déjà *a fortiori* « à l'intérieur » du Principe ; le divin Principe, « voulant être connu » — ou « voulant connaître » — se penche vers le déploiement de son infinitude interne, déploiement d'abord potentiel et ensuite externe ou cosmique (3). Le rapport « Dieu-monde », « Créateur-créature », « Principe-manifestation », serait inconcevable s'il n'était préfiguré en Dieu, indépendamment de toute question de création.

Dire que *Mâyâ* est « inexplicable » ne signifie pas qu'il y ait là un problème insoluble ; la seule question insoluble est celle du « pourquoi » du Principe suprême, d'*Atmâ*, et elle est insoluble parce qu'elle est absurde, l'Absolu ne pouvant être expliqué par une relativité ; l'Absolu est, ou incompréhensible, ou éblouissant d'évidence. En revanche, la question du « pourquoi » de *Mâyâ* n'est pas dépourvue de sens, à con-

1. Une telle façon de s'exprimer peut paraître logiquement absurde, mais sa fonction intellectuelle et sa portée métaphysique — analogues à la notion tout aussi contradictoire du point géométrique — n'échappera pas à nos lecteurs habituels.

2. Mais non les qualités simples ou non complémentaires, telles que l'« unité », la « sainteté », la « sagesse », la « béatitude ». Ces qualités appartiennent à l'Essence, et c'est notre manière de les dissocier — et non leur nature intrinsèque — qui relève de *Mâyâ*. La « sagesse » est dans la « sainteté » et inversement, tandis que les qualités opposées telles que la « rigueur » et la « clémence » sont irréductibles et irréversibles.

3. En langage chrétien — nous ne disons pas « théologique » — on pourrait dire que le Père s'est engendré comme Fils afin que le Fils puisse se faire homme, ou afin que Dieu puisse se faire monde.

dition toutefois d'avoir en vue la pure causalité et non quelque motif anthropomorphiste ; la relativité a sa raison suffisante dans l'Absolu, elle est donc évidente en fonction de celui-ci, tout en restant problématique en elle-même. Nous pouvons comprendre pourquoi l'Absolu engendre nécessairement le relatif, mais il y a dans ce dernier quelque chose qui échappe à notre besoin de causalité, et c'est le «pourquoi» de telle ou telle accidence ; nous comprenons la théorie des possibilités, mais le choix, la disposition, la coïncidence des possibles nous demeurent mystérieux ; les choses sont obscures dans la mesure même où elles appartiennent à la relativité, et s'il pouvait y avoir une relativité pure, elle serait pure obscurité et inintelligibilité. Mais notre incompréhension même est ici une sorte de compréhension : si nous ne comprenons pas, c'est qu'il y a dans l'Univers nécessairement une marge pour le gratuit et l'inexplicable, laquelle manifeste à sa façon la liberté divine. Ou encore : si nous partons de l'idée que l'Absolu — et l'Absolu seul — est le parfaitement intelligible et l'inconditionnellement évident, nous pouvons penser, corrélativement, que le relatif est l'inintelligible, l'équivoque, le douteux ; c'est là le point de vue des Védantins. *Mâyâ* n'est autre que la relativité, et celle-ci est à certains égards plus « mystérieuse » que l'Absolu ; mais le « mystère » indique alors quelque chose d'indirect, de négatif et de chaotique. En somme, les Hindous insistent sur cet aspect d'arbitraire et d'indéfinité dans la mesure même où ils fixent leur regard sur la « surabondance de clarté » — comme dirait saint Thomas — de la Réalité pure.

C'est de ce côté inintelligible — et en un sens « absurde » — de *Mâyâ* ou de *Prakriti* (1) que provient pour une large part cet élément perturbateur qui s'insinue dans nos cristallisations mentales dès qu'elles s'éloignent de leur fonction normale, qui est indicative et non exhaustive ; parler d'une adéquation absolue de notre pensée au Réel est une contradic-

1. Nous ne disons pas que ces deux notions sont synonymes, mais notre juxtaposition signifie que *Prakriti*, la « Substance » ontologique, est la « féminité » divine de *Mâyâ*. L'aspect « masculin » est donné par les Noms divins qui, en tant que *Purusha*, déterminent et « fertilisent » la Substance, en collaboration avec les trois tendances fondamentales incluses en elle (les *gunas* : *sattwa*, *rajas*, *tamas*).

tion dans les termes, puisque notre pensée n'est pas le Réel et que le sens de l'équation est précisément cet écart ou cette différence. En conclure que la vérité totale nous est inaccessible, est une erreur plus grande encore, et d'ailleurs solidaire de la précédente par la confusion entre la connaissance directe et la pensée ; si le fait que nous pouvons avoir une notion parfaitement adéquate d'un arbre ne saurait signifier que notre pensée s'identifie à cet arbre, le fait contraire que notre équation n'est pas une identité ne signifie pas davantage que nous ne pouvons connaître l'arbre en aucune manière. Quoi qu'il en soit, le désir d'enfermer la Réalité universelle dans une « explication » exclusive et exhaustive entraîne un déséquilibre permanent dû aux interférences de *Mâyâ*, et c'est d'ailleurs de ce déséquilibre et de cette inquiétude que vit la philosophie moderne ; mais cet aspect d'inintelligibilité — ou ce quelque chose d'« irrationnel » — de *Mâyâ*, cet élément insaisissable et en quelque sorte « moqueur » qui condamne la « philosophie selon la chair » (saint Paul) à un cercle vicieux et finalement au suicide, résulte en dernière analyse de la transcendance du Principe, laquelle ne se laisse pas plus enfermer dans des ratiocinations aveugles que nos facultés sensorielles ne se laissent percevoir par nos sens ; nous disons « enfermer », car la valeur « indicative » des opérations logiques bien fondées n'est pas en cause.

Ce qui nous a permis de parler d'un aspect d'« absurdité » de *Mâyâ* est qu'il y a dans la relativité quelque chose de forcément contradictoire, qui se révèle par exemple par la pluralité de l'*ego* — logiquement pourtant unique — ou par l'illimitation inimaginable, mais indéniable, de l'espace, du temps, du nombre, de la diversité, de la matière. Par rapport aux perfections toujours précaires du monde, la Personne divine possède certes suréminemment toutes les perfections dont le monde nous offre les traces, mais au point de vue de son Essence surontologique, on ne saurait affirmer que la restriction ontologique possède la perfection de pure absoluité (1), ni que l'opposition de certains Noms divins ne comporte aucune sorte de contradiction ; il n'en est pas moins

1. L'adjectif « pur » ne constitue pas ici un pléonasme, étant donné la notion du « relativement absolu » qui, pour nous, est de la plus haute importance métaphysique et même simplement logique.

impossible de parler d'« absurdité » au delà de la manifestation, donc en ce qui concerne le Dieu créateur en tant que tel, et distingué de la Divinité suprême par l'effet de *Mâyâ*, qui prend ici son essor. Ajoutons que l'opposition des Noms divins disparaît dans leurs racines ineffables : au niveau de l'Etre, il y a bien opposition entre le « pardon » et la « vengeance », mais au delà de ce niveau ces mêmes Noms s'unissent dans leur Essence commune ; il y a « dilatation », si l'on peut dire, mais non « abolition ».

Nous avons mentionné le « Dieu créateur » en ajoutant « en tant que tel » : cette précision préventive est loin d'être superflue, car qui dit « Etre » — si ce n'est dans une intention de définition distinctive — dit implicitement « Non-Etre » ou « Sur-Etre » ; il y a là de très graves nuances à observer, car on ne peut parler de Dieu de n'importe quelle manière. L'Etre défini comme tel n'est pas le Sur-Etre ou le suprême Soi, mais « Dieu » est toujours « Dieu » — sauf réserve métaphysique expresse — c'est-à-dire qu'il y a en lui des aspects, mais non des compartiments, et que ces aspects restent toujours solidaires de toute la Divinité.

La distinction, en Dieu, d'une Essence transontologique et transpersonnelle d'une part et d'une « antodétermination » déjà relative d'autre part — cette dernière étant l'Etre ou la Personne (1) — marque toute la différence entre la perspective strictement métaphysique ou sapientielle et les théologies cataphatiques et ontologistes, dans la mesure où elles sont explicites. Rappelons ici que l'Intellect — qui précisément nous rend évidentes l'absoluité du Soi et la relativité des « objectivations » — n'est « humain » qu'en tant qu'il nous est accessible, mais non en lui-même ; il est essentiellement *increatus et increabile* (Eckhart), bien qu'« accidentellement » créé en vertu de sa réverbération dans le macrocosme et dans les microcosmes ; géométriquement parlant, l'Intellect est un rayon plutôt qu'un cercle, il « émane » de Dieu avant de le « refléter ». « *Allâh* n'est connu que de Lui seul, » disent

1. On trouve chez Maître Eckhart, Silésius, Omar Khayyam et d'autres des expressions qui semblent faire dépendre l' « existence » de Dieu de celle de l'homme, et qui en réalité signifient que l'Intellect pénètre jusque dans les « profondeurs de Dieu », qu'il peut donc dépasser le niveau de réalité du Principe ontologique.

les Soufis, ce qui, tout en paraissant exclure l'homme de la connaissance directe et totale, énonce en réalité la divinité essentielle et mystérieuse de l'Intellect pur ; de telles formules ne sont pleinement compréhensibles qu'à la lumière de ce *hadîth* souvent cité : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur. »

(*A suivre*)

FRITHJOF SCHUON.

LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU TAO TE KING (1)

(suite)

CHAPITRE XV

VERTU MANIFESTE

Dans l'Antiquité, les plus hauts représentants de la Tradition
Maîtres inégalés dans l'art de la vie,
Etaient subtils, sublimes, admirables, pénétrants,
D'une profondeur insondable et indicible.
Rien de plus haut qu'une montagne,
Rien de plus profond qu'une source.
Faute de mieux les présenter (*dans leurs qualités essentielles*)
Nous nous efforcerons d'en donner l'aspect extérieur.
A brief parler et sans faire long compte.
Ils étaient prudents et avisés,
Comme au passage à gué d'un fleuve en hiver ;
Circonspects et vigilants,
Comme par crainte de tous leurs voisins à la ronde ;
Graves et réservés comme des invités ;
Froids et débonnaires comme de la glace en train de fondre ;
Simples et naturels comme du bois brut ;
Vides et ouverts d'en haut comme une vallée ;
Troubles et opaques comme une eau limoneuse.
Grandeur solitaire, obscure et sans écho.
Qui peut éclaircir lentement par le repos
Ce qui est agité, trouble et opaque (2) *?*
Le cœur et les pensées.

1. Cf. E. T. nos de mai-juin, juillet-août, sept-oct. 1960 et mars-avril 1961.
2. Le travail de la pensée ressemble au forage d'un puits, l'eau, d'abord trouble, se clarifie peu à peu.

Qui peut animer par un long entraînement
Ce qui est inerte, immobile et bouché (1) ?
Les sept ouvertures du cœur et les neufs canaux intérieurs (2).
Celui qui prend cette voie ne peut être plein et encombré (3).
Ce qui est plein ne peut plus recevoir et déborde,
Ce qui est vide aspire les êtres.
Ainsi, libre et débarrassé,
Il peut rester obscur et en retrait.
N'ayant plus rien à reprendre ou renouveler.
Il s'agit non de se mortifier mais de se vivifier,
Non de s'émacier mais de s'entraîner.

CHAPITRE XVI

RETOUR A LA RACINE

Atteindre le vide suprême (vacuité continue et lumineuse).
Garder ferme le repos pur et simple (4).
Vide on connaît l'essence du plein.
En repos on devient le régulateur du mouvement.
Pour tous les êtres qui paraissent sur la scène du monde,
Sortant ensemble, tous à la fois, de l'informel.
J'observe le retour final (au vide et au repos)
Après mille changements et mille transformations.
L'existence déplace, la vie développe.
(Rangés par ordre et classe) les dix mille être ont beau pulluler,
Epandus dans le courant des formes,
Tous retournent et reviennent à leur racine (commune) (5).
Les feuilles en tombant retournent à la racine de l'arbre.
Retourner et revenir à la racine, c'est entrer dans le repos ;
Le mouvement sépare, le repos relie,

1. C'est lorsque la cloche a été frappée lentement et longtemps qu'elle rend ses sons les plus puissants.

2. Lorsque les sept ouvertures du cœur sont toutes ouvertes, chaque ouverture devient brillante et lumineuse. Alors, le soleil et la lune de l'esprit versent leur splendeur sur le vestibule d'or (Sin Yn. Chang).

3. Tout ce qui est vide en nous, c'est ce qui fonctionne et qui aspire. En se faisant vide, on aspire et on anime (P. Claudel).

4. Tout ce qui a forme sort du vide, tout mouvement sort du repos (Wang-Pi).

5. Tout producteur engendre un produit qui finit par faire retour au sein du producteur (Proclus).

Autrement dit, rendre son mandat
Et retour au destin (l'ordre du Ciel).
Ce que Ciel confère, c'est la destinée,
Ce que les êtres reçoivent, c'est leur nature individuelle.
Le retour au destin, c'est la loi immuable (pivot de la Voie) (1).
La vie et la mort, l'aller et le retour,
Loi immuable de la continuité des êtres.
Connaître la loi immuable, c'est tout comprendre,
S'identifier mystérieusement, profondément à l'univers,
L'ignorer fait agir au hasard et attire infortune.
On ne viole pas les forces, le plus souvent contraires,
Qui se manifestent dans les interstices des grandes lois.
Connaître la loi immuable fait tout contenir et embrasser ;
Le cœur ouvert comme un grand vide ;
Contenant et embrassant tout, on est juste (dux *et* vir).
Droit au milieu sans pencher d'aucun côté.
Juste on devient Roi (va et vient, relais de l'univers) ;
Etat d'universalité et d'ubiquité ;
Roi on passe au Ciel (seul et unique, net et entier) ;
Le Ciel est l'ancêtre (recteur) *des dix mille êtres ;*
Le Roi la souche à laquelle se rattachent tous les états ;
Du ciel on passe dans la Voie (tout et un, un en tout) (2) ;
Porté par le grand souffle de l'univers ;
Dans la Voie on se tient à jamais (3)
Au-dessus de toute limitation, immuable et sans mélange.
On disparaît sans même laisser de souffle des ossements (4).
Seul et debout entre le Ciel et la Terre.

XXI

CŒUR DU VIDE

Les faces multiples de la grande vertu abyssale,
L'efficace, perfection dynamique seconde,
(Dans leur extension indéfinie) ne sont que des projections

1. Tout est déterminé par la destinée (Héraclite).
2. Celui qui suit le Ciel nage dans la Voie (Wang-Pi). Cp. Amiral R. Byrd, *Seul* p. 100 : En paix avec moi-même et avec mon milieu, j'ai l'illusion de nager harmonieusement dans le grand courant du cosmos.
3. Retour à son premier état et au sein de Dieu (Scott Erigène).
4. Jusqu'à la mort (et après) pas de danger.

Et des reflets (indéfiniment variés) de la Voie (1).
Tout est Voie comme toute eau est eau.
La Voie envisagée comme chose est indéterminée, inconditionnée
(Indifférence et indifférenciation totale)
C'est une eau sans source ni confluent.
Inconditionnée et indéterminée.
En elle sont les symboles exemplaires (archétypes de toutes choses).
Dans le Ciel s'achève le symbole,
Dans la Terre s'achève la forme (YK).
Indéterminée et inconditionnée,
En elle sont les êtres (en puissance).
Les êtres naissent d'abord en haut,
Puis se transforment en objets terrestres (YK).
Cachée, obscure,
En elle est l'essence (lumière rectrice et irradiante),
Et la substance, sa manifestation,
Cette essence (pure réalité) est très vraie.
Comme la cause efficiente de tout.
En elle enfin est la certitude (fondement suprême des essences).
Sans diversité ni altérité.
Depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.
(Le voile qui cache) son nom n'a pas été ôté.
Au faîte de la réalité, on ne peut lui donner de nom,
Sans nom est son nom (et ce nom ne passe pas).
(Car du haut de son siège transcendant et polaire)
Elle garde, contrôle et tamise toutes ses possibilités (3).
Manifestation et harmonie essentielle de la Voie.
Comment sais-je qu'il en est ainsi
De toutes les formes de possibilités ?
Et partant du non-être, commencement des dix mille êtres.
Par cela.
L'Identité suprême.

1. Les reflets de la perfection contenue dans son entité abyssale (Scot Erigène).
2. Tout ce qu'il y a de réel dans le monde sensible n'est qu'une floraison du *logos* (*Tao*, la Voie) et des causes primordiales (*Yn* et *Yang*) (Plotin).
3. L'absolu, limite universelle est en elle et elle est en tout. Tout est dans tout (Anaxagore).

XXV

IMAGE DU MYSTÈRE

Une chose vague de formation indistincte
Se manifeste (source inconnue et cachée)
Bien avant la naissance du Ciel et de la Terre.
Le Ciel et la Terre furent produits en son sein.
Silencieuse, vacante,
Se tenant seule sans changer (1) ;
Au delà de la limite des êtres, étant leur pivot ;
Circulant partout sans danger ;
En haut, elle pénètre les neuf Cieux,
En bas, les neuf plages (sources jaunes comprises):
On peut l'envisager comme la mère des dix mille êtres.
Source de tout mouvement et de toute stabilité.
Ne lui connaissant pas de nom propre,
Je la désigne par le caractère Tao, *la Voie.*
Tout Yn, *tout* Yang, *c'est là le Tao (YK).*
Forcé de la dénommer, je dirai grande,
Haute et sans limite.
Grand implique aller,
Aller implique éloignement,
Eloignement implique retour.
Rythme en spirale de la Voie.
Ainsi, la Voie est grande,
Le Ciel est grand,
La Terre est grande,
Le Roi aussi est grand.
Et porté à la contemplation et à l'union (YK)
Dans l'univers (en son milieu)
Il y a quatre grandeurs insignes,
Dont le Roi (seul visible) fait partie intégrante.
Et là où est le Roi (pontif) pousse l'arbre de vie (G).
L'Homme se règle sur la Terre (son théâtre) ;
Lieu dont la scène est partout ;
La Terre sur le Ciel (son dôme) ;

1. Il est une chose infinie, puissance absolue, unique en soi et par soi (Anaxagore). Selon la cosmologie summérienne, la mer primordiale produit la montagne cosmique composée du Ciel et de la Terre encore mélangés et réunis.

Chiffre dont la clef est dans tout ;
Le Ciel sur la Voie (son pivot) ;
Point d'en haut ;
La Voie sur elle-même (son aséité).
Réalité immuable.

Traduit du chinois et annoté
par JACQUES LIONNET.

LE LIVRE DE L'EXTINCTION DANS LA CONTEMPLATION
(Kitâbu-l-Fanâ'i fi-l-Muchâhadah)

(suite et fin)

Allah a dit : « Ceux-là, Il a inscrit dans leurs cœurs la Foi (*al-Imân*) » (Cor. *58*, 22) (53 *bis*). Mais le cœur a deux « faces » (54) : l'une extérieure, l'autre intérieure. La face intérieure ne comporte pas l' « effacement » (*al-mahw*), elle est pure et sûre « fermeté » (*ithbât*). La face extérieure, par contre, comporte l'effacement : c'est proprement « la Tablette de l'Effacement et de l'Etablissement » (*Lawhu-l-Mahwi wa-l-Ithbât*) ; un temps, Allah y établit une certaine chose, ensuite « Il efface ce qu'Il veut, et établit (une autre chose qu'Il veut), et chez Lui se trouve la Mère du Livre (*Ummu-l-Kitâb*) » (Cor. 13, 39) (55).

Si l'homme attaché au « Livre » avait la foi dans la totalité de son Livre, il ne s'égarerait jamais, mais lorsqu'il croit en

53 *bis*. Il s'agit d'après le contexte de ceux qui « croyant en Allah et au Jour Dernier, ne peuvent plus aimer leurs parents ou leurs amis si ceux-ci font opposition à Allah et à Son Envoyé ».

54. Il y a là une façon de considérer la constitution du cœur ; elle n'est pas la seule. Selon d'autres points de vue, les « faces » du cœur, peuvent être plus nombreuses (par exemple « six » selon le Cheikh al-Akbar lui-même dans les *Futûhât*, « cinq » chez Çadru-d-dîn al-Qûnâwî : *I'jâzu-l-Bayân*), et selon une autre qui correspond au point de vue le plus élevé, à l'état de réalisation le plus parfait, « le cœur est entièrement une Seule Face ».

55. On comprendra maintenant mieux la situation des diverses écoles théologiques sur la question du degré de stabilité de la Foi. L'Imâm Abû Hanifah avait affirmé que la Foi est égale en tous les croyants, et qu'elle n'est pas sujette à la croissance et à la décroissance. Il est évident qu'en partant ainsi Abû Hanifah parlait de la Foi « inscrite » sur la Face Intérieure du Cœur, et c'est sous ce rapport que sa doctrine est parfaitement exacte. C'est sous ce rapport également qu'il faut le comprendre lorsqu'il précise que les œuvres sont distinctes de la Foi. Mais quand on s'autorise de cette précision pour dire que le degré d'observance ou d'inobservance des œuvres prescrites n'influe pas sur la présence de la foi, d'une façon générale, dans l'âme de l'être, on néglige que les œuvres peuvent influer sur la situation de la foi inscrite sur la Face extérieure du Cœur. C'est pourquoi la doctrine d'Al-Ach'arî rétablit sous ce rapport la situation en enseignant que la foi croît et décroît en fonction des œuvres.

une partie du Livre et ne croit pas en l'autre partie, il est mécréant pour de vrai (*al-kâfiru haqqen*), car Allah a dit : « Ils disent : « Nous croyons en une partie du Livre et ne croyons pas en l'autre ! Et ils cherchent à se trouver une voie intermédiaire. Ceux-là sont les mécréants pour de vrai ». (Cor. 4, 150-151). Or « les mécréants d'entre les Gens du Livre... sont les pires créatures » (Cor. 98, 5). Sous le rapport qui nous intéresse ici, ces mécréants d'entre les Gens du Livre sont les « littéralistes » (*açhâbu-r-rusûm*) et la plupart des « gens de spéculation rationnelle » (*ahlu-n-nazhari-l-fikrî*) d'entre les philosophes et les théologiens, qui reconnaissent une partie seulement de ce que les Saints d'Allah (*Awliyâu-Llâh*) apportent en conséquence de ce qu'ils ont réalisé en fait de stases spirituelles (*mawâjîd*) et de secrets (*asrâr*) qu'ils ont contemplés et trouvés. Ce qui s'en accorde avec leurs propres opinions et connaissances, ces littéralistes et ces spéculatifs, l'acceptent comme vrai et ce qui ne s'en accorde pas, ils le repoussent et le contestent, en déclarant : « Ceci est faux en raison de son désaccord avec notre preuve à nous ! » Or il se peut que la « preuve » de ces pauvres ne jouisse pas de parfaites assises, alors qu'ils se l'imaginent parfaitement établie. Dans ces conditions ne vaudrait-il pas mieux s'abstenir de s'occuper de la parole en question et de la laisser à la responsabilité de son auteur, sans d'ailleurs que cela implique qu'on la reconnaisse comme vraie ? S'ils procédaient ainsi ils recueilleraient le fruit de la non-ingérence.

Moi, par Allah, je crains beaucoup pour ceux qui contredisent les Gens de notre Ordre (*at-Tâïfah*) ! L'un d'entre eux (vraisemblablement Ru'aïm) a dit : « Celui qui siège avec eux — c'est-à-dire avec les Connaissants des réalités essentielles d'entre les Soufis — et les contredit en quelque chose qu'ils ont réalisé sûrement *mimmâ yatahaqqaqûna bihi*, Allah lui enlève du cœur la lumière de la foi ! » L'un des gens de spéculation rationnelle qui avait des prétentions à la sagesse vint poser une question à l'un des *Muhaqqiqûn*. J'étais présent, et les disciples de celui-ci assis. Le *Muhaqqiq* commença à traiter de la question posée. Le dialecticien dit : « Ceci n'est pas une chose valable selon moi. Explique-moi, peut-être suis-je dans l'erreur ». Le *Muhaqqiq* vit que sa parole serait vaine et se tut, devant la contradiction et l'hostilité rencontrée,

car les êtres de cette condition n'acceptent pas des situations pareilles en raison de l'impolitesse ainsi que de la privation de barakah qui en résulte (56). — C'est ainsi que le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — dit à ses Compagnons qui se trouvaient chez lui, et entre lesquels venait de se produire une contestation : « Chez moi, la contestation est inadmissible ! » Une autre fois, il avait dit : « On me faisait voir la Nuit du Destin (*Laïlatu-l-Qadr*), mais à ce moment-là deux hommes se disputaient (à côté de moi), et la « Nuit » fut enlevée ». La voie de dévoilement et de contemplation n'admet pas qu'on contredise et réfute celui qui parle au nom de celle-ci. Un tel sacrilège se retourne contre le contestateur, alors que l'homme de réalisation reste heureux avec ce qu'il connaît. — Un des disciples de ce cheikh se releva et dit à l'importun : « Le point dont parlait notre maître d'une façon si claire est certain, même si je ne puis en donner moi-même l'explication ». Le juriste (*al-faqîh*) répliqua : « Une bonne parole, exprimée dans une bonne forme, les intelligences peuvent la recevoir dès le premier moment. Si, quand on l'examine avec la pierre de touche de la logique, et qu'on la sonde avec les preuves existantes, elle s'en va sans consistance, c'est qu'elle est purement fausse, comme cette question qu'a exposée notre maître tout à l'heure ». Le cheikh ne parla plus de cette question, le spéculatif n'ayant pas compris ce qu'il avait formulé et ce que sa langue avait exprimé. Ce fut pour le *Muhaqqiq* une instruction au sujet de ce qu'il y avait dans l'âme de ce spéculatif, et il vit qu'il convenait de s'abstenir de parler avec lui de ce genre de choses.

Ensuite, sache que la Foi (*al-Imân*) appuyée sur les

56. La *barakah* est au sens général un « influx subtil de prospérité » qui peut provenir du « ciel » ou de la « terre ». Cf. Cor. 7, 96 : « ... Des *barakât* venant du *Ciel et de la Terre* ». *Dans un sens plus précis*, c'est une influence bénéfique que des êtres spirituels, ou des lieux et des objets sacrés, ou encore des rites et des circonstances traditionnelles, peuvent attirer et répandre d'une façon naturelle par affinité. La présence des influences spirituelles favorise une prospérité d'état correspondant, chez tous ceux qui en sont réceptifs ; mais l'immixtion de quelque élément hétérogène ou hostile peut contrecarrer cependant leurs effets normaux. C'est évidemment le cas évoqué dans notre texte. Il n'est pas opportun de traiter ici d'un autre sens plus technique de ce terme, comme par exemple celui d'« influence spirituelle d'initiation », où cependant il y aurait à faire encore quelque distinction.

œuvres vertueuses se tient dans la Main de la Présence Très-Sainte (*al-Hadratu-l-Muqaddasah*), et pendant qu'elle s'y applique à sa tâche (*inda iqâmati-hi fîhâ*), elle voit jaillir entre les Doigts de cette Main les rivières des sciences et des connaissances, des règles de sagesse et des secrets, et elle voit ce que détient cette Main pour les compagnons des stations initiatiques mohammadiennes. C'est de là que se nourrit la spiritualité (*rûhâniyyah*) du résident au niveau de cette Présence qui est une des quatre Présences fondamentales, car les résidents des différentes Présences sont tous associés (quoiqu'à des degrés différents) à cette Station Sanctissime (à laquelle ils puisent les grâces correspondantes).

La Ire est la susmentionnée Présence de l'Application à la Tâche (*Hadratu-l-Iqâmah*) ;

La IIe est la Présence de la Lumière (*Hadratu-l-Nûr*) ;

La IIIe est la Présence de l'Intellect (*Hadratu-l-Aql*) ;

La IVe est la Présence de l'Homme (*Hadratu-l-Insân*) qui est la plus complète sous le rapport existenciel (*wujûdan*) (57).

Quand le serviteur accède à la *Hadratu-l-Iqâmah*, il boit à

57. Il s'agit en effet de la Dignité de l'Homme Universel (*al-Insân al-Kâmil*) dans lequel sont réalisés tous les degrés existenciels, et qui est, de ce fait, la Forme intelligible de la Réalité universelle.

Il y a diverses hiérarchies de *Hadarât* selon les points de vue et sous les rapports que l'on adopte, et on trouve chez le Cheikh al-Akbar lui-même plusieurs autres de ces hiérarchies. Celle qui est énoncée ici semble être constituée en fonction du rôle de la Foi et des Œuvres.

La 1re *Hadrah* correspond plus particulièrement à la notion d'*al-Islâm*, la Soumission à Allah selon les prescriptions légales, ce qui est en ordre ascendant le premier degré du *Dîn* ; *al-Imân*, la Foi, tout en étant nécessaire, n'y est toutefois pas envisagée explicitement.

La 2e *Hadrah* est plus particulièrement en rapport avec les vertus de la Foi, *al-Imân*, deuxième degré du *Dîn*, dont la substantialité est définie dès le début come une « lumière de grâce » ; c'est en ce sens qu'on parle de la « lumière de la Foi » (*nûru-l-imân*). Ici, il s'agit en outre de l'illumination dérivant de la Foi active développée par les Œuvres.

La 3e *Hadrah* et la 4e correspondraient alors au troisième degré du Dîn qui est *al-Ihsân*, la Vertu Parfaite dans l'accomplissement des Œuvres et de la Foi ; ce qui est remarquable, c'est qu'on distingue deux degrés de l'*Ihsân*, dont il sera d'ailleurs question plus loin et qui peuvent être mis chacun en relation avec une des deux dernières des 4 *Hadarât* : le premier *Ihsân* est un effort de conception (= « d'adorer Allah *comme si* on Le voyait ») ; et en tant que tel, il peut être rapporté à l'Intellect qui caractérise la troisième *Hadrah* ; le deuxième *Ihsân*, dégagé selon le point de vue des Gens des Significations Subtiles (*Ahlu-l-Ichârât*), et qu'on retrouvera expliqué clairement plus loin dans le texte, implique une pure « extinction » de l'être contingent et la « permanence » de l'Etre Absolu, état essentiel de l'Homme Universel qui est la forme synthétique de toute Vérité.

la rivière de la Permanence (*nahru-d-Daîmûmiyyah*) (58), et la résidence à cette « présence » lui confère le maqâm de la « crainte du Seigneur » (*al-Khachiyatu-r-rabbâniyyah*, la crainte sous le rapport spécial du nom divin « le Seigneur », *ar-Rabb*), et de la « Satisfaction divine » (*ar-Ridâu-l-ilâhî*) (59), car pour ce qui est du maqâm de la « crainte du Dieu » (*al-Khachiyatu-l-ilâhiyyah*, sous le rapport du nom suprême « Allah »), celui-ci lui résulte d'une autre « présence », différente de celle dont il est question ici, et qui sera traitée parmi les Demeures Initiatiques (*al-Manâzil*, sing. *al-Manzîl*) exposées dans nos « Révélations de la Mecque » (*al-Futûhâtu-l-Makkiyyah*). Nous y parlerons également de la « crainte du Soi » (*Khachiyatu-l-Huwwiyyah*, sous le rapport du Pronom divin *Huwa* = Lui), dont nous ne pouvons traiter ici (60).

58. Ces notions peuvent s'expliquer de la façon suivante. *Al-iqâmah* est la présence à la tâche prescrite et l'accomplissement des œuvres selon toutes leurs conditions. Par un développement de perfection, *al-iqâmah* se complète par *al-idâmah* = « la perpétuation » de l'orientation fondamentale même en dehors des formes prescrites pour les œuvres déterminées. C'est ainsi que dans la Prière légale (*aç-çalâh*), il y a aussi bien *iqâmah* que *idâmah*, mais cette dernière s'affirme encore après la « salutation » finale par laquelle le vrai adorateur, à la différence du commun des fidèles, ne sort pas de l'état intérieur de prière pour revenir au monde, mais se maintient dans l'essence de la prière perpétuelle ; il salue seulement, à droite et à gauche, les mondes supérieur et inférieur qui l'appellent à leurs délices ou jouissances, sans s'y arrêter. Le terme *daîmûmiyyah* qui est de la même racine que *idâmah* semble pouvoir se rattacher à cette idée. Quant à la notion de « rivière » (*nahr*) de la Permanence, elle semble avoir un rapport avec les rivières de l'Eden dont parle un passage coranique que nous allons citer dans la note suivante.

59. Toutes ces notions, avec leurs relations d'ensemble, se trouvent plus spécialement contenues dans ce passage de la Sourate *Al-Bayyinah* (Cor. 98, 7-8) : « Ceux qui *croient* et font les *œuvres pures* sont les meilleures créatures. Leur rétribution, chez leur Seigneur, ce sont les Jardins de l'Eden sous lesquels coulent les *rivières* (*anhâr*) ; ils y resteront *perpétuellement. Allah est satisfait d'eux*, et *eux de Lui*. C'est cela qu'aura celui qui *craint son Seigneur* ». A l'occasion, on peut remarquer que notre traité a employé d'un bout à l'autre toutes les idées et les termes mêmes de cette courte sourate : la *bayyinah* (qui fournit du reste le titre de la sourate), définie comme un « envoyé de la part d'Allah », « les Feuillets purs et les Livres Droits » « l'Adoration de la Religion Pure », les *Hunafâ* (sing. *Hanîf*), « l'Accomplissement de la Prière et des autres œuvres », « ceux qui sont mécréants des Gens du Livre... », « ceux qui croient et font les œuvres, ... etc ».

60. La partie des *Futûhât* qui traite des *Manâzil* s'étend sur 114 chapitres (de 270 à 383). Les points sur lesquels on y fait ici le renvoi ne se trouvent pas traités comme des sujets distincts, mais sont diffus dans des développements d'aspect fort varié. Lorsque l'auteur y touche, il le fait dans des perspectives tellement différentes que si on voulait évoquer ici les passages correspondants, notre annotation s'alourdirait trop, alors que notre présent traité n'exige vraiment pas un tel effort : l'auteur ne fait ici qu'une simple mention d'idées par seul scrupule logique.

La Demeure initiatique (61) dont nous avons parlé dans le présent écrit inclut les « Demeures de l'Extinction et du Lever des Soleils » (*Manâzilu-l-Fanâ'i wa Tulû'i-ch-Chumûs*) (62) : c'est à cette Demeure que correspond le degré de l'*Ihsân* (l'Accomplissement parfait de l'adoration). Il s'agit de l'*Ihsân* par lequel « Lui te voit » (*yarâ-k*, 2e *Ihsân*) non de celui par lequel « tu Le vois » (*tarâ-H*, 1er *Ihsân*) (63). L'Ange Gabriel — sur lui le salut — avait demandé au Prophète — qu'Allah prie sur lui le salut : « Qu'est-ce que l'*Ihsân* ? » Il répondit : « Que tu adores (ou serves) Allah comme si tu Le voyais (1er *Ihsân* dont il ne sera question ici) ; car si tu ne Le vois pas, Lui te voit (*fa-in lam takun tarâ-H*, *fa-inna-Hu yarâ-k*, 2e *Ihsân* qu'il s'agira seulement d'interpréter d'une façon spéciale :) cette dernière phrase comporte une acception à l'intention des Gens qui saisissent les significations subtiles (*Ahlu-l-Ichârât*), car découpée ainsi : *fa-in lam takun* : *tarâ-H*, elle signifie : « si tu n'es pas : tu Le vois (effectivement) » (64), ce qui revient au sens : « Sa vision n'a lieu que par ton extinction à toi-même » (65).

L'*alif* du mot *tarâ-H* (représenté dans la transcription par le seul accent circonflexe) a été maintenu (car, la phrase découpée comme on le propose, on devrait avoir, compte tenu de la règle de l'attraction modale, *tara-H*, sans l'*alif*), afin que la vision (*ar-ru'yah*) s'appuie sur lui : si l'*alif* avait

61. Selon la définition du Cheikh al-Akbar (*Futûhât*, ch. 271), le terme « demeure » (*manzil*) désigne la station (*maqâm*) dans laquelle Dieu (*al-Haqq*) descend (*yanzilu*) vers toi, ou dans laquelle tu L'abordes (*tanzilu 'alai-Hi*) ».

62. La raison de cette terminologie peut être trouvée dans la deuxième phrase du traité proprement dit (après le prologue) où l'auteur parle du « Lever du Soleil de la Preuve décisive pour la véritable Vision », consécutivement à l'« Extinction de ce qui n'a pas été, et en raison de la Permanence de ce qui n'a jamais cessé ».

63. Les mots entre parenthèses sont une précision nécessaire afin d'éviter la confusion avec une signification différente de la même expression à la fin de cet alinéa. Cf. la note 64.

64. Le mot entre parenthèses est mis pour éviter la confusion avec la signification différente de *tarâ-H* dans le 1er *Ihsân*. Cf. la note 63. Ainsi, le 2e *Ihsân* lui-même est ramené à une « vision du serviteur », si l'on peut encore s'exprimer ainsi, mais comme ici il s'agit d'une « vision » réelle et accomplie il diffère radicalement du 1er *Ihsân* qui était simple « similitude » (: « *comme si* tu Le voyais »).

65. Pour donner un sens utile au reste de la phrase : *fa-inna-Hu yarâ-k*, et compte tenu de la conséquence qu'implique la conjonction *fa*, l'ensemble pourrait être rendu ainsi : « Si tu n'es pas, tu Le vois, alors, en vérité, c'est Lui qui te voit ». D'où il apparaîtrait que dans le 2e *Ihsân* les deux « visions » sont simultanées, coïncident et se convertissent l'une dans l'autre.

été retranché, la « vision » n'aurait pas été possible, car la lettre *hâ* (= *H* de *tarâ-H*) est un symbole de ce qui est « *absent* » (*kinâyatun' ani-l-ghâib*) (66), et l'absent n'est pas vu : en retranchant l'*alif*, on devrait « voir sans vision », ce qui est une idée contradictoire. Telle est la raison de son maintien (67).

Quant à la sagesse qui a présidé à la présence du *hâ* dans *tarâ-H* (car la phrase aurait pu être : *fa-in lam takun* : *tarâ* = « si tu n'es pas : tu vois »), c'est qu'on voulait signifier : « Lorsque tu vois » par l'existence de l'*alif*, tu ne peux dire : « J'ai enveloppé (tout) (*ahattu*) ! », car Allah est trop majestueux et trop glorieux pour être « enveloppé » ; alors le *H* (= Lui), qui est pronom de ce qui t'échappe (ou de ce qui reste « absent » pour toi) en fait de Réalité du Vrai, lors de la Vision, se tient là pour te prouver l'irréalité de l'Enveloppement (*al-Ihâtah*) (68).

C'est Allah qui est le Guide. Pas de Seigneur autre que Lui. Ici finit ce qui nous fut destiné à rapporter au sujet de cette Demeure initiatique (69).

Le Livre est fini dans la louange du Roi Donateur.

LE CHEIKH AL-AKBAR MUHYU-D-DÎN IBN ARABÎ.

Traduction et notes de M. VÂLSAN.

66. Ce *hâ* est en effet le pronom de la 3e personne, qui est grammaticalement la personne « absente ».

67. On pourrait faire encore une remarque : l'*alif* se trouvant de toute façon dans *yarâ-k* = « Il te voit », il apparaît comme l'« instrument » et le « lieu » de la vision réciproque ; mais cela se situant à un degré où l'être distinctif n'existe plus (= *lam takun*), et dans un état où la connaissance ne comporte plus un sujet et un objet, il s'agit en réalité d'une Vision unique et immédiate qui se confond avec la Lumière de l'Etre Pur immuablement identique à Soi-même de toute éternité. Cette interprétation rejoint celle suggérée plus haut à propos de la valeur de *fa*.

68. Tandis que l'*alif* est un symbole de l'Unité de l'Etre de et Son Identité, le *Hâ* est le symbole de l'Infinité Absolue (il s'agit d'une de ses significations, car, quand on se place à d'autres points de vue, le *hâ*, aussi bien que l'*alif* lui-même, peuvent avoir d'autres significations).

69. Cette phrase ne se trouve pas dans les mss. de Paris et de Manchester. A la place de celle-ci et de la précédente, l'édition de Hyderabad porte : « C'est Allah qui dit la vérité et qui guide sur la Voie ». — La phrase qui suit manque dans le ms. de Paris et d'Uppsala.

LES LIVRES

Sous le titre *Sources Orientales* vient de commencer la publication d'une collection nouvelle, animée par quelques orientalistes de la Recherche Scientifique et des Hautes Etudes, qui se sont proposés de publier des textes provenant de traditions diverses, mais intéressant un même sujet. Quatre volumes sont déjà parus, consacrés chacun à un même phénomène religieux, *La Naissance du Monde*, *Les songes et leur interprétation*, *Les Pélerinages* et *le Jugement des Morts*. D'autres suivront et l'on a déjà annoncé *Les Danses Sacrées* et *Les Oracles*. L'originalité de ces livres consiste à offrir au lecteur un ensemble de documents susceptibles de s'éclairer mutuellement, bien que les auteurs se défendent de tout « comparatisme » et sans qu'ils aient tenté de faire une synthèse, discrétion louable car toute tentative de ce genre, qui ne part que des faits, risque de laisser de côté le principal.

Cependant à la fin du premier volume, le plus intéressant, consacré à la *Naissance du Monde*, M. Mircea Eliade a esquissé un coup d'œil général sur la structure et la Fonction du Mythe Cosmogonique, qui est tout de même un essai d'interprétation. Il passe en revue plusieurs symboles qui interviennent dans tout mythe de la naissance du monde. Tout dépend du vocabulaire ou de la science qui sert de support expressif à la conception cosmogonique. Si l'on emploie le symbolisme géométrique des directions de l'espace, le symbole primordial est celui du centre. Si l'on utilise le vocabulaire de la biologie, le symbolisme est celui, soit de la fleur, soit de l'œuf, fleur de lotus ou de rose, soit de l'œuf du monde ou embryon d'or. Si l'on emploie un symbolisme rituel d'action, le symbolisme utilisé est celui du sacrifice impliquant l'idée de mort et de résurrection. Le symbolisme de la naissance implique également celui de la sexualité et de la dualité. Enfin, si l'on emploie le symbolisme de l'alchimie des éléments, on rencontre généralement l'eau comme élément primordial.

Les points de vue divers auxquels ces mythes se placent ne sont pas bien entendu incompabibles, puisqu'ils correspondent à des possibilités. D'ailleurs quelques traditions empruntent plusieurs de ces thèmes. Plus le sujet affleure la métaphysique et plus l'utilisation des textes exige de connaissance préalable. Les livres consacrés à des rites très extérieurs, pélerinages, danses ou masques rituels présentent moins de danger dans l'erreur possible d'interprétation. La même difficulté de rencontre dans la lecture du livre sur le *Jugement des Morts* qui aborde forcément les états posthumes, sujet redoutable en soi. Les deux pages consacrés au Jugement des Morts dans l'Islam, vu par les théologiens, paraissent bien sommaires. Mais il y a dans cette collection une attitude louable, des textes encore jamais réunis et difficilement abordables par les non-spécialistes. C'est une preuve nouvelle d'un retour aux sources, qui admet la valeur

des mythes d'origine, sinon dans leur valeur profonde, du moins dans leur réalité rituelle. Et chacun peut les interpréter suivant ses propres lumières.

Luc BENOIST.

Comprendre l'Islam, par Frithjof Schuon (NRF Gallimard, Paris). Ce nouveau livre de Frithjof Schuon fait apparaître avec une remarquable clarté, d'une part l'évidence interne de l'Islam, et partant sa force d'attraction et de cohésion, et d'autre part son universalité intellectuelle et spirituelle qui permet de relever de multiples points de rencontre avec d'autres traditions. Mieux que toutes les abondantes productions des islamologues il aide à « comprendre l'Islam » en profondeur et à en saisir la vérité intrinsèque.

La première phrase du livre donne déjà une définition fondamentale de l'Islam : « la jonction entre Dieu comme tel et l'homme comme tel ». Cela signifie que Dieu est envisagé « non en tant qu'il a pu se manifester de telle façon à telle époque, mais indépendamment de l'histoire et en tant qu'il est ce qu'il est, donc en tant qu'il crée et qu'il révèle de par sa nature ». Quant à l'homme, l'Islam l'envisage « non en tant qu'il est déchu et qu'il a besoin d'un miracle salvateur, mais en tant qu'il est une créature déiforme douée d'une intelligence capable de concevoir l'Absolu, et d'une volonté capable de choisir ce qui y mène ».

De là découle toute la perspective de l'Islam qui, par ces remarques liminaires, se trouve situé par rapport aux autres traditions, au Christianisme en particulier. Confrontant ce qu'il y a d'immuable en Dieu avec ce qu'il y a de permanent dans l'homme, l'Islam place l'intelligence avant la volonté ; il est la « religion de la certitude et de l'équilibre, comme le Christianisme est celle de l'amour et du sacrifice ». Il ne se fonde pas sur le miracle, tout en l'admettant, mais sur une évidence intellectuelle ; or, si l'antéchrist doit séduire par ses prodiges, la certitude intellectuelle offerte par l'Islam est inaccessible au démon, ce qui est un fait important à noter à propos de « la dernière venue dans la série des grandes Révélations ».

Après avoir montré quels sont les fondements spirituels de la morale musulmane, que les Européens ont toujours eu tant de peine à comprendre, l'auteur relève à quel point l'Islam est incompatible avec le modernisme et la science matérialiste. Comme toute civilisation réellement traditionnelle; la civilisation musulmane est empreinte par le sens du sacré et sa lenteur s'accorde bien avec son atmosphère contemplative, où des usages comme celui du turban pour les hommes ou du voile pour les femmes, prennent des significations profondes. En résumé, « *el-islâm* est la condition humaine équilibrée en fonction de l'Absolu, dans l'âme comme dans la société ».

La deuxième partie de l'ouvrage traite plus particulièrement du Koran qui est la « grande théophanie de l'Islam » et qui se présente comme un « discernement » entre la vérité et l'erreur. Le livre tout entier est, en un certain sens, « une sorte de paraphrase multiple du discernement fondamental, la *Shahâdah* ». Il est aussi « avertissement et « lumière dans les ténèbres de notre exil terrestre ».

Parlant ensuite du Prophète, l'auteur remarque tout d'abord que le fondateur de l'Islam « paraît complexe et inégal, et ne s'impose guère comme un symbole en dehors de son univers traditionnel ». Il importe donc de comprendre que « le Prophète, c'est l'Islam », et cela non seulement sous le rapport des qualités et vertus qui font de lui « la norme humaine », mais aussi en tant que principe spirituel. Le Prophète, en effet, est « non seulement la Totalité dont nous sommes des parties séparées, des fragments, mais aussi l'Origine, par rapport à laquelle nous sommes autant de déviations ». Il est l'« Homme Total », ou «Universel », de même que l'« Homme Ancien », On se trouve ici en présence d'une doctrine et d'un symbolisme permettant de saisir le sens véritable de la « Prière sur le Prophète ». D'ailleurs, toutes les considérations qui figurent ici sur ce sujet aideront à comprendre « à quel point la façon islamique d'envisager le Prophète diffère du culte chrétien ou bouddhique de l'Homme-Dieu » et, en général, constituent de fort opportunes mises au point.

La dernière partie de l'ouvrage se rapporte à la « Voie », c'est-à-dire au Soufisme, moelle de l'Islam. Le fondement de cette voie, c'est la vérité métaphysique qui relève de l'ésotérisme. Or celui-ci peut paraître contredire incidemment certaines positions de l'exotérisme, mais en réalité, il ne rejette jamais les fondements de l'Islam. Il est même juste de dire que « le Soufisme est trois fois orthodoxe, premièrement parce qu'il prend son essor dans la forme islamique et non pas ailleurs, deuxièmement parce que ses réalisations et ses doctrines correspondent à la vérité et non à l'erreur, et troisièmement parce qu'il reste toujours solidaire de l'Islam, puisqu'il se considère comme la « moelle » de celui-ci et non d'une autre religion ». En tout cas, c'est sur le plan de l'ésotérisme que le plus de rapprochements peuvent être établis avec d'autres traditions, et l'auteur en fait plusieurs qui éclairent « la diversité des religions et leur équivalence quant à l'essentiel ».

Les notes qui précèdent ne suffisent sans doute pas à relever l'intérêt extraordinaire de ce livre, intérêt provenant de la profondeur des aperçus qu'il ouvre au lecteur, mais aussi de son actualité. En effet, chacune des affirmations qu'il contient apporte une réponse nécessaire à une question légitime ou spirituellement actuelle. Ainsi, l'auteur fait diverses allusions à la science moderne et à certains problèmes qu'elle pose en face des doctrines traditionnelles. Il montre que, malgré la prétention de la technique d'envoyer des hommes dans l'espace, « gouffre noir et glacial — au silence écrasant — des galaxies et des nébuleuses », c'est néanmoins « le ciel bleu, illusoire en tant qu'erreur optique et démenti par la vision de l'espace interplanétaire », qui demeure « un reflet adéquat du Ciel des Anges et des Bienheureux et que c'est donc, malgré tout, ce mirage bleu au nuage d'argent qui avait raison et qui gardera le dernier mot ».

En conclusion, ce livre, non seulement ouvre la compréhension de l'Islam, mais démontre ce que déclare son avant-propos : « la tradition n'est pas une mythologie puérile et désuète, mais une science terriblement réelle ».

Roger Du Pasquier.

LES REVUES

Dans OGAM, XII, 6, Déc. 1960, Mme Françoise Le Roux donne une utile *contribution à une définition des Druides*, où elle réfute avec vigueur les opinions — d'une incroyable indigence — de certains archéologues, notamment anglo-saxons. « Le druide, rappelle Mme Le Roux, est d'origine, d'essence divine ; s'il cumule l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, c'est parce que la divinité dont il est le serviteur les cumule, elle aussi. C'est, sous une forme archaïque, le système indo-européen, représenté dans l'Inde par Mitra et Varuna, dont les principes correspondants sont concentrés, chez les Celtes, en une seule divinité double ». Cette conjonction, il est bon de le souligner, n'est pas seulement un indice de régularité traditionnelle, mais aussi de primordialité. Un autre indice, d'égale importance, est le refus de l'écriture pour tout ce qui touchait la tradition, refus dicté, sans doute, par le « souci de conserver une tradition vivante », mais aussi par d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond et qui tiennent à la fonction même de la parole dans un ordre sacré. Malgré les conjectures qu'il avance à ce propos, César avait bien senti le caractère mystérieux de cette défense : *neque fas esse*, dit-il, *existimant ea litteris mandare*. Quant à la croyance à l'immortalité de l'âme, elle fait assurément partie de « toutes les traditions religieuses ». Mais il est bien insuffisant de dire qu'elle « correspond au besoin, à l'inquiétude humaine devant la mort », même si l'on ajoute que « cette dernière ne pouvait pas être admise par une tradition postulant l'évolution infinie des êtres ». Le postulat n'est d'ailleurs pas celui d'une « évolution infinie », métaphysiquement impossible — et les Druides étaient bons métaphysiciens. Leur doctrine du devenir posthume devait avoir en fait, d'après ce que l'on en peut savoir, bien des points communs avec celle de l'Hindouisme. Par contre l'auteur estime à très juste titre, contrairement à beaucoup d'autres érudits, que le rôle politique, juridique et administratif des Druides devait être à leurs yeux très secondaire et même « négligeable » par rapport à l'étude des sciences sacrées, et que l'organisation de la classe druidique « a pour fondement unique et suffisant l'autorité spirituelle, le savoir et le pouvoir conférés par une ou plusieurs initiations à des secrets élevés ».

Un passage de César qui a fait couler beaucoup d'encre chez les archéologues est celui-ci : *Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur, et nunc, qui diligentius eam rem cognoscere volunt, plerumque illo discendi causa profiscuntur*. Certains en ont déduit que le Druidisme était pré-indo-européen et indigène en Grande-Bretagne. Mme Le Roux ne partage pas cette opinion, mais, faute de s'appuyer sur des critères traditionnels, son argumentation manque de force et

de clarté. Sans doute, il n'est pas contestable que « la forme et la structure indo-européennes de la société et de la religion celtiques obligent à voir dans les Druides des prêtres indo-européens ». Mais cette remarque serait plus décisive si elle ne se fondait pas seulement sur des caractéristiques extérieures, mais avant tout sur le fait essentiel que le Celtisme est une tradition et rien d'autre, avec ce que cela signifie d'originalité et d'homogénéité. Il est insuffisant, d'autre part, pour répondre à l'affirmation prudente mais précise de César, de parler de « géographie mythique », et de conclure que « si le Druidisme a son origine (réelle ou mythique) en Grande-Bretagne, il ne faut pas perdre de vue que ce pays est une île, et, à ce titre, constitue un excellent sanctuaire ». Il faut — et il y a — d'autres données que la simple qualité d'« île » pour désigner la Grande-Bretagne, dès la pré-histoire, comme le siège d'un Centre spirituel très élevé ; et il est certain, notamment, qu'il y a une relation réelle, par détermination traditionnelle, entre l'Avallon britannique et l'Avallon de la légende. En fait, la *disciplina* druidique ne peut être « indigène » au sens absolu en Grande-Bretagne, parce que le Celtisme, comme toute tradition, mais plus directement que beaucoup d'autres, dérive de la Tradition primordiale. Cela ne signifie pas, d'ailleurs, que le Druidisme, tout au moins quant au fond de sa doctrine, n'ait pas été antérieur en Grande-Bretagne à l'arrivée des Brittons et des Goïdels, et l'on a des raisons de tenir pour assuré que ceux-ci y ont été précédés de longtemps par d'autres Indo-Européens. On peut penser que c'est à ces « Proto-Celtes » que fait allusion Hécatée d'Abdère dès le IVe siècle avant notre ère quand il dit que la Grande-Bretagne est habitée par des « Hyperboréens », appellation significative étendue ensuite aux Celtes en général, et c'est à eux que les meilleurs spécialistes attribuent la construction de Stonehengé vers 1700 avant J. C. (cf. H. HUBERT, *Les Celtes*, I, p. 247). Quant à la prééminence du Centre britannique jusqu'à une époque tardive, les indications de César sont confirmées par le fait que les Druides d'Irlande, eux aussi, allaient en Grande-Bretagne compléter leur instruction (HUBERT, *cit.*, II, p. 274), et par de multiples données convergentes, notamment celles qui apparaissent dans le légendaire arthurien. Les Romains eux-mêmes, jusqu'à la fin du paganisme, ont regardé la Grande-Bretagne comme « plus voisine du ciel et plus sacrée que les pays au milieu des terres » (*sacratriora sunt profecto mediterraneis loca vicino coelo, Panég. de Constantin Aug.*, 7).

Dans OGAM, XIII, 1, févr.-mars 1961, C. J. GUYONVARC'H, sous le titre *Mediolanum Biturigum, deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée*, étudie la signification du nom des *Bituriges*, peuple du centre de la Gaule, et de *Mediolanum*, toponyme assez fréquent en Gaule et rencontré également, mais beaucoup plus rarement, en Grande-Bretagne, en Germanie et en Moesie.

-riges est le pluriel latinisé du celtique *rix* (lat. *rex*, sanscrit *rajah*) = « roi ». *Bitu-* a deux acceptions : « monde » d'une part, et d'autre part « perpétuel », « éternel ». « En fait, dit l'auteur, la lexicographie et l'éthymologie celtiques montrent bien que

« monde, vie éternelle, perpétuité » s'associent dans une unique notion religieuse. Le sens de *Bituriges* est double : « toujours rois » si *bitu-* est compris comme un adverbe, « rois du monde » s'il est compris comme un substantif en composition synthétique... Dans le principe métaphysique absolu, tous les Bituriges ne sont pas « serviteurs du Roi du Monde », mais politiquement et religieusement tout le peuple biturige est « roi du monde » par rapport au reste du monde profane et surtout au reste de la Gaule. C'est en vertu de cette qualité intrinsèque, que, insensible aux fluctuations de l'histoire humaine, sa royauté est universelle et perpétuelle ». Ceci rejoint une indication de Tite-Live, V, 34, 1, à propos du Druide-Roi biturige Ambigatus, qui aurait dirigé une grande confédération gauloise vers l'époque de Tarqin l'Ancien : *Celtarum quae pars Galliae tertia est, penes Bituriges summa imperii fuit. Ii regem Celtico dabant.* Il apparaît donc que certains peuples celtiques avaient prééminence sur d'autres dans l'ordre des fonctions sacrées, et ce n'est certainement pas par hasard que les Bituriges occupaient le centre de la Gaule. Mais surtout ceci vient en confirmation d'autres données qui montrent chez les Celtes, héritée de leurs ancètres indo-européens, une notion précise de l'*imperium sacrum*, que divers recoupements permettent de reconnaître comme strictement métaphysique et fondée sur le schéma traditionnel du « moyeu de la roue » ou du Moteur immobile.

Mediolanum est un nom gaulois latinisé, formé des racines *medon* (irl. *mid*, lat. *medius*) = « milieu » ; et *lanum*, rapproché par l'auteur du celtique commun *lanos*, « plein », d'où « parfait », « complet ». Ce qui lui fait conclure que ce toponyme « indique, selon toute apparence, un endroit où pouvait se réaliser une espèce de plénitude religieuse, un « centre de perfection ». Cette déduction apparaît comme parfaitement juste si on la rapproche de ce qui dit René Guénon dans *La Cité Divine*, *E. T.*, Sept. 1950, sur le symbolisme de la ville (sanscrit *pura*, grec *polis*) en rapport avec les racines comportant l'idée de plénitude : sanscrit *pur*, lat. *plenus*, grec *pleos*. *Purusha*, identifié au Principe divin, est, selon l'interprétation traditionnelle, « celui qui réside (*shaya*) dans l'être comme dans une ville (*pura*) ». Quelle qu'ait pu être leur importance de fait — et la trentaine que l'on en a dénombrée avec certitude en Gaule montre qu'il ne pouvait s'agir pour la plupart que de centres secondaires — les lieux dits *Mediolanum* doivent donc bien être considérés comme des *loci consecrati*, points de résidence et d'actualisation du Principe divin. Que ce nom ait été donné par Bellovèse, neveu et envoyé d'Ambigatus, à son principal établissement en Italie ne peut que confirmer ce que l'auteur appelle la « vocation particulière » des Bituriges en rapport avec leur position « centrale ».

Dans le même numéro, sous le titre *Le Celticum d'Ambigatus et l'Omphalos gaulois, La Royauté suprême des Bituriges*, Mme F. Le Roux reprend la question à partir du même passage de Tite-Live, de celui du *De Bello Gallico*, VI, 13, relatif à la grande assemblée druidique chez les Carnutes, et de rapprochements irlandais et gallois. La tradition recueillie par Tite-Live donne comme cause au *ver sacrum* ordonné par Ambigatus la surabondance de récoltes et d'hommes engendrée par « sa vertu et sa

fortune tant privée que publique », surabondance telle qu'« une pareille multitude semblait pouvoir à peine être gouvernée ». On a là un exemple typique de la fonction impériale traditionnelle comme « fontaine d'abondance et de justice », selon l'expression d'un texte irlandais cité par l'auteur, à propos du roi d'Ulster Conchobar. F. Le Roux souligne avec raison qu'elle tient à l'essence divine du Roi-Prêtre, et rejoint une conception « centrale », constante chez les Celtes, des origines et de tout processus de manifestation.

Cette conception centrale apparaît également dans le rassemblement druidique *in loco consecrato* chez les Carnutes, dont parle César, et qui fait supposer à l'auteur un transfert de souveraineté, à quelque moment de l'histoire de Gaule, de l'*omphalos* ou « centre sacré » biturige à l'*omphalos* carnute. Mais surtout elle est admirablement illustrée par l'organisation du microcosme irlandais, d'abord en quatre provinces, puis en cinq, la cinquième, *Midhe*, étant formée des portions les plus centrales des quatres autres, celles qui convergeaient à la « pierre de divisions » ou « ombilic d'Irlande », pour constituer le domaine propre du « Roi suprême » de Tara. Ce roi, on le sait, était désigné par la pierre de Fal, apportée autrefois avec trois autres talismans par les *Tuatha Dé Danann* des « Iles au Nord du Monde », Iles où, selon la *Bataille de Mag Tured*, se trouvaient quatre Villes, et « quatre Druides dans ces quatre Villes », « de qui les Tuatha Dé apprirent la Science et la Connaissance ». Selon des traditions recueillies par un ancien auteur, Keating, chacune des parties formant *Midhe* était tour à tour, chaque année, le siège d'une fête différente, pour laquelle une redevance était due au roi de la province dont cette partie dépendait primitivement : ainsi dans la partie de Munster c'était l'assemblée sacrificielle des Druides d'Irlande ; dans celle de Connaught, c'était l'assemblée générale des hommes d'Irlande, où ils sacrifiaient au « dieu suprême », Bel, etc. De sorte, dit Mme Le Roux, que « *Midhe* est une Irlande en réduction où chaque province garde sa personnalité propre. Chaque point sensible y est, à tour de rôle, selon la fête, chargé d'une valeur religieuse plus intense, mais... nullement interchangeable ou polyvalente ». On notera que le quaternaire central, cœur et synthèse de l'Irlande, apparaît d'autre part comme la projection de l'Ile archétype des « Quatre Maîtres ». Mais ce qu'il faut surtout remarquer c'est que ce système temporo-spatial, que vient compléter le circuit annuel du Roi d'Irlande, est en connexion évidente avec le Zodiaque divisé par la croix solstitio-équinoxiale, et par lui avec les différents quaternaires du domaine cosmologique où se traduit, comme l'a dit René Guénon, « un schéma général de la manifestation ». Ne pouvant développer les implications que tout ceci comporte quant à la science sacrée des Celtes, nous renvoyons aux études de ce dernier touchant ce symbolisme, notamment : *Le Zodiaque et les Points Cardinaux*, *E. T.*, Oct. 1945 ; *La théorie hindoue des Cinq Eléments*, *E. T.*, Sept. 1935 ; *L'Ether dans le Cœur*, *E. T.*, Avril 1949 ; *La Tetraktys et le Carré de Quatre*, *E. T.*, Avril 1937, etc. Ajoutons que ce type d'organisation est loin d'être propre à l'Irlande. Pour ne parler que des Celtes, on en trouve des applications analogues, sinon aussi achevées, chez les Gallois, les Gaulois et les Galates.

Après cela, il est des archéologues, perdus, il est vrai, dans le chaos apparent du panthéon celtique, qui doutent si les Druides ont jamais eu une métaphysique... Tel n'est pas le cas, nous sommes heureux de le dire, des collaborateurs d'OGAM.

Pierre Ponsoye.

N. B. — Dans notre *Lettre à la Direction* parue dans le No 359, mai-juin 1960, p. 142, treizième ligne avant la fin, lire : « Quant au mot *adouber*, son origine *germanique* est si peu « absolument incontestée » ... »

OUVRAGES REÇUS

N. MONFAUCON DE VILLARS. — *Le comte de Gabalis ou Entretien sur les sciences secrètes.* « Littérature et Tradition ». Introd. et notes de Pierre MARIEL. La Colombe, 1961.

SERGE HUTIN. — *Les Francs-maçons.* Coll. Microcosme. « Le Temps qui court », Ed. du Seuil, 1960.

EMILE GALTIER. — *La Pensée hindoue.* Etude suivie d'un choix de textes. Coll. Les Univers. Ed. du Seuil, 1960.

GEORGES A. MATHIS. — *La Science des Symboles.* Préface de René BERTRAND. Ateliers M. Spacth, Rueil-Malmaison, 1961.

MARCO PALLIS. — *The Way and the Mountain.* Peter Owen, London, 1961.

ROBERT FLACELIÈRE. — *Devins et Oracles grecs.* Coll. « Que sais-je ». Presses Universitaires de France, 1961.

ERRATA

Nº de janvier-février 1961

Page 10, ligne 18, *lire* : volonté ; c'est comme si
au lieu de : volonté. Comme si.

Page 11, ligne 5, *lire* : ce temps
au lieu de : son temps.

Page 13, ligne 11, *lire* : tendances caractéristiques
au lieu de : caractères.

Page 14, note 2, ligne 5 du bas, *lire* : *religare*
au lieu de : *religure.*

Page 15, note : *mettre un point d'exclamation.*

Page 16, ligne 11 : *biffer le premier* autoritaire.

Page 21, ligne 4 du bas, *lire* : tares
au lieu de : tarés.

Page 23, ligne 14, *lire* : cette capacité.

Page 24, ligne 20, *lire* : Guénon
au lieu de : Génon.

Page 32, ligne 23, *lire* : ne consistant
au lieu de : ne consiste.

Page 32, ligne 6 du bas, *supprimer* les guillemets.

Page 34, ligne 22, *supprimer* les parenthèses qui renferment le mot *prophétique*.

Page 34, ligne 23, *lire* : *l-hukmiyu-n-nabawiyu-l-ikhtiçâçiyu*.

Page 34, ligne 26, *lire* : *mamzûjîyu*.

Page 35, ligne 22, *lire* : le cas *du personnage anonyme* évoqué.

Page 40, ligne 8, *lire* : c'est à
au lieu de : c'est de.

Page 44, *supprimer* la note 28.

Page 45, ligne 12, *supprimer* les mots « avec le chaos de formes » et
supprimer les guillemets.

Page 45, ligne 21, *lire* : soit
au lieu de : soi.

Page 46, ligne 27, *ajouter* une virgule après *réussir*.

Page 47, ligne 19, *lire* : qu'elles
au lieu de : quelles.

Page 48, ligne 15, *lire* : donc
au lieu de : dont.

Page 52, note 2, ligne 5, *lire* : parlait
au lieu de : parle.

Page 60, ligne 18 du bas, *lire* : *kâffaten*
au lieu de : *Kâffatân*.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

---

213. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 8-1961